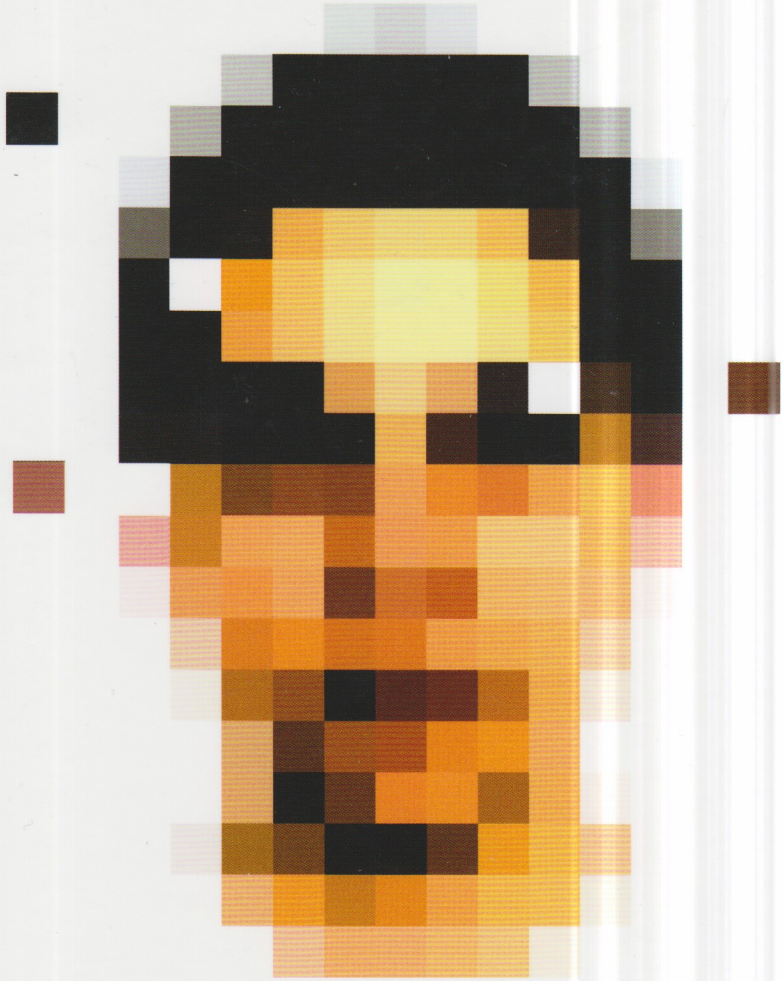

ÉTICA POSMODERNA

ZYGMUNT BAUMAN

TRADUCCIÓN DE **BERTHA RUIZ DE LA CONCHA**

SIGLO XXI

ÉTICA POSMODERNA

por

ZYGMUNT BAUMAN

traducción

BERTHA RUIZ DE LA CONCHA

SIGLO XXI

SIGLO XXI

España
México
Argentina

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.
Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos), www.cedro.org.

Esta edición de Siglo XXI de España Editores, S. A. ha sido realizada con la autorización de Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V.

Primera edición en México, 2005
© SIGLO XXI EDITORES, S. A.
Avda. Cerro del Agua, 248. 04310 México, D.F.
© Zygmunt Bauman, 1993
Título original: *Postmodern ethics*
Primera edición en inglés, Blackwell, Reino Unido, 1993

Primera edición en España, septiembre de 2009
© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Menéndez Pidal, 3 bis. 28036 Madrid
www.sigloxxieditores.com
DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Diseño de la cubierta: simonpates**design**
Maquetación e impresión: EFCA, S. A. Artes Gráficas
Torrejón de Ardoz (Madrid)
Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
ISBN: 978-84-323-1404-9
Depósito legal: M-39.842-2009

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA MORALIDAD EN LAS PERSPECTIVAS MODERNA Y POSMODERNA VII

1. RESPONSABILIDAD MORAL, REGLAS ÉTICAS. 1
   - INCERTIDUMBRE MORAL 2
   - UN DILEMA ÉTICO 7
   - EL JUICIO MORAL EXPROPIADO Y REHABILITADO 15
   - POSMODERNIDAD: MORALIDAD SIN UN CÓDIGO ÉTICO ... 19

2. LA ELUSIVA UNIVERSALIDAD 27
   - EL UNIVERSALISMO Y SUS DESCONTENTOS 29
   - REARRAIGO DEL YO DESARRAIGADO 35
   - LOS LÍMITES MORALES DE LA UNIVERSALIDAD ÉTICA 40
   - LA SOLEDAD DEL SUJETO MORAL 47

3. LOS ELUSIVOS FUNDAMENTOS 59
   - CIMIENTOS DE DESCONFIANZA 60
   - MORALIDAD ANTES QUE LIBERTAD 67
   - FUNDAMENTO SIN FUNDAMENTO 74
   - EL INSOPORTABLE SILENCIO DE LA RESPONSABILIDAD 78

4. EL GRUPO MORAL DE DOS 83
   - LA ASIMETRÍA DEL YO-TÚ 87
   - APORÍA DE LA PROXIMIDAD 90
   - LA MORALIDAD COMO CARICIA 96
   - MALES Y REMEDIOS, Y MÁS MALES DEL AMOR 103

5. MÁS ALLÁ DEL GRUPO MORAL 117
EL TERREMOTO DEL TERCERO, O EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD 119
ESTRUCTURA Y CONTRAESTRUCTURA 124
REBASANDO RACIONALMENTE EL IMPULSO MORAL 129
REBASANDO ESTÉTICAMENTE EL IMPULSO MORAL 140
HISTORIA NATURAL DE ESTRUCTURA Y CONTRAESTRUCTURA. 145
EL DIVORCIO POSMODERNO 152
MUTIS DEL ESTADO-NACIÓN, ENTRADA DE LAS TRIBUS 156

6. ESPACIOS SOCIALES: COGNITIVOS, ESTÉTICOS, MORALES 161
CONOCER AL OTRO, CONOCER DEL OTRO 162
EL FORASTERO DE AL LADO 168
EL ARCANO ARTE DEL DESENCUENTRO 171
LA APORÍA DEL EXTRAÑO 178
ESPACIAMIENTO MORAL: DESMANTELAMIENTO DEL ESPACIO COGNITIVO 186
EL ESPACIO ESTÉTICO 189
LA CONVIVIALIDAD COMO UN PATIO DE JUEGOS 192
EL CAMPO DE JUEGOS ADMINISTRADO 198
ESPACIAMIENTO MORAL: EL DESMANTELAMIENTO DEL ESPACIO ESTÉTICO 205
TIERRA DE NADIE, TIERRA PROPIA 207

7. MORAL PRIVADA, RIESGOS PÚBLICOS 213
LOS MEDIOS LIBERADOS 217
ENCUBRIMIENTO TECNOLÓGICO DEL YO MORAL 223
LA «SOCIEDAD DE RIESGO», ÚLTIMO BALUARTE DE LA TECNOLOGÍA 228
LA SERPIENTE SE MUERDE LA COLA 240
EN BUSCA DE SOLUCIONES ÉTICAS A LOS PROBLEMAS DE LA MODERNIDAD 250

8. PANORAMA GENERAL: AL FINAL ESTÁ EL PRINCIPIO 257
¿PROGRESO MORAL? 261
EL NUEVO DESORDEN MUNDIAL, O EL REESPACIAMIENTO DEL MUNDO 265
INSEGURIDAD Y CRUELDAD 271
VAGABUNDO Y TURISTA: TIPOS POSMODERNOS 279
SABIDURÍA POSMODERNA, IMPOTENCIA POSMODERNA 286

NOTAS 295

ÍNDICE ANALÍTICO 319

INTRODUCCIÓN: LA MORALIDAD EN LAS PERSPECTIVAS MODERNA Y POSMODERNA

Nada representa mejor a los seres destrozados que un montón de añicos.

RAINER MARIA RILKE

Tal como se indica en el título, el presente libro es un estudio sobre *ética posmoderna,* no sobre moralidad posmoderna.

Lo segundo, si lo intentara, consistiría en realizar un inventario posiblemente amplio de los problemas morales que hombres y mujeres del mundo posmoderno intentan resolver: problemas que eran desconocidos o pasaban inadvertidos para generaciones anteriores, así como antiguos problemas —ampliamente investigados en el pasado— con nuevas facetas. Y no son pocos ambos tipos de problemas, ya que la «agenda moral» de nuestros días abunda en temas que los estudiosos de temas éticos del pasado apenas tocaron, y con razón, ya que entonces no se articulaban como parte de la experiencia humana. Basta mencionar, en el plano de la vida cotidiana, los diversos problemas morales que surgen de la situación actual en cuanto a relaciones de pareja, sexualidad y relaciones familiares, notorias por su indeterminación institucional, flexibilidad, mutabilidad y fragilidad; o bien la gran cantidad de «tradiciones», algunas que sobreviven contra todo lo esperado, y otras que han resucitado o se han inventado, que se disputan la lealtad de los individuos y reclaman autoridad para guiar la conducta individual, aun sin esperanza de establecer una jerarquía comúnmente acordada de normas y valores que salvaría a sus destinatarios de la molesta tarea de hacer sus propias elecciones. O, en el otro extremo, el contexto global de la vida contemporánea, donde podríamos mencionar riesgos de una magnitud insospechada, en verdad cataclísmica, que surgen del entrecruza-

miento de propósitos parciales y unilaterales, y cuya profundidad no puede preverse ni pasarse por alto en un momento en que las acciones se planean debido a la manera como están estructuradas.

Aun cuando estos problemas aparecen reiteradamente en este estudio, sólo sirven de fondo para señalar el pensamiento ético de la época posmoderna contemporánea. Se abordan como el contexto de experiencia en el cual se forma la perspectiva específicamente posmoderna relativa a la moralidad. Y es la manera como estos problemas se ven y adquieren importancia desde la perspectiva de la ética posmoderna lo que constituye el objeto de la presente investigación.

El verdadero tema de este estudio es la perspectiva posmoderna en sí. El planteamiento principal del libro es que, como resultado de que la era moderna haya llegado a su etapa autocrítica, autodenigrante y, en muchos sentidos, autodesmanteladora (proceso que el concepto de «posmodernidad» pretende abordar y transmitir), los diversos caminos que antes seguían las *teorías* éticas (aunque no las *preocupaciones* morales de los tiempos modernos) acabaron por volverse cada vez más una especie de callejón sin salida, aunque también abrían la posibilidad de una comprensión radicalmente novedosa de los fenómenos morales.

Cualquier lector que esté familiarizado con «textos posmodernos» y análisis vigentes sobre la posmodernidad observará de inmediato que esta interpretación de la «revolución» posmoderna de la ética es contenciosa y, por ende, de ninguna manera la única posible. Lo que ha llegado a asociarse con el enfoque posmoderno de la moralidad es la celebración de la «debacle de lo ético», la sustitución de la estética por la ética y la consiguiente «emancipación última». La ética se denigra o se considera una de las restricciones típicas de la modernidad, cuyas cadenas finalmente han sido rotas y echadas al basurero de la historia; los grilletes antes considerados necesarios son ahora claramente superfluos: una ilusión sin la cual pueden vivir perfectamente el hombre y la mujer actuales. Si necesitáramos un ejemplo de semejante interpretación

de la «revolución ética posmoderna», pocas cosas peores hay que el estudio recientemente publicado de Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir* [*El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1998]. Lipovetsky, renombrado bardo de la «liberación posmoderna», autor de *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero* sugiere que finalmente hemos entrado en la época de *l'après devoir*, una época posdeóntica, en la cual nuestra conducta se ha liberado de los últimos vestigios de los opresivos «deberes infinitos», «mandamientos» y «obligaciones absolutas». En nuestros tiempos, se ha deslegitimado la idea de autosacrificio; la gente ya no se siente perseguida ni está dispuesta a hacer un esfuerzo por alcanzar ideales morales ni defender valores morales; los políticos han acabado con las utopías y los idealistas de ayer se han convertido en pragmáticos. El más universal de nuestros eslóganes es «sin exceso». Vivimos en la era del individualismo más puro y de la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia (siempre y cuando vaya acompañada de un individualismo autocelebratorio y sin escrúpulos, la tolerancia sólo puede expresarse como indiferencia). La época «posterior al deber» admite apenas un vestigio de moralidad, una moralidad «minimalista»; situación totalmente novedosa, de acuerdo con Lipovetsky, quien nos insta a aplaudir su llegada y regocijarnos por la libertad que ha traído.

Lipovetsky, al igual que muchos otros teóricos posmodernos, comete el doble error de representar el *tema* de investigación como un recurso de investigación; lo que debería *explicarse* como aquello que *explica*. Describir conductas prevalecientes no significa hacer un juicio moral; los dos procedimientos son tan diferentes en los tiempos posmodernos como lo eran en la época anterior al posmodernismo. Si la descripción de Lipovetsky es correcta y hoy nos enfrentamos a una vida social absuelta de preocupaciones morales, si el «es» puro ya no se guía por un «debería ser», si la interrelación social está desvinculada de obligaciones y deberes, entonces la tarea del sociólogo es buscar cómo se ha «destituido» la

norma moral del arsenal de armas antes desplegadas por la sociedad en su lucha por la autorreproducción. Si sucede que los sociólogos pertenecen a la corriente crítica del pensamiento social, su tarea tampoco terminará en ese punto, pues sin duda se rehusarían a aceptar que algo está bien solamente porque existe; tampoco darían por un hecho que lo que hacen los seres humanos es sólo lo que piensan que hacen o cómo narran lo que han hecho.

El presente estudio supone que la importancia de la posmodernidad reside, precisamente, en la oportunidad que ofrece al sociólogo crítico de llevar a cabo la investigación antes mencionada a un punto más avanzado que nunca. La modernidad tiene la extraña capacidad de minimizar el autoanálisis; envuelve los mecanismos de autorreproducción en un velo de ilusión sin el cual dichos mecanismos, siendo lo que son, no podrían funcionar adecuadamente. La modernidad debió, entonces, ponerse metas no alcanzables con el propósito de alcanzar lo que le fuera posible. La «perspectiva posmoderna» a la que este estudio se refiere significa ante todo que se arranca la máscara de la ilusión y se reconocen como falsas ciertas pretensiones y objetivos que no pueden alcanzarse y que, de hecho, no es deseable alcanzar. Una esperanza guía este estudio: que en estas condiciones puedan hacerse visibles las fuentes de fuerza moral que se encontraban ocultas en la filosofía ética moderna y en la práctica política, y que se comprendan las razones de su pasada invisibilidad. Como resultado, las posibilidades de «moralización» de la vida social podrían, quizá, mejorarse. Faltaría ver si el tiempo de la posmodernidad pasará a la historia como el ocaso o el renacimiento de la moralidad.

Sugiero que la novedad del enfoque posmoderno de la ética consiste, ante todo, no en hacer a un lado las preocupaciones morales modernas características, sino en rechazar las formas modernas típicas de abordar los problemas morales; esto es, responder a los retos morales con normas coercitivas en la práctica política, así como la búsqueda filosófica de absolutos, universales y sustentos de la teoría. Los grandes problemas éticos —derechos humanos,

justicia social, equilibrio entre la cooperación pacífica y la autoafirmación— no han perdido vigencia; únicamente es necesario verlos y abordarlos de manera novedosa.

Si lo «moral» pudo diferenciarse como el aspecto del pensamiento, el sentimiento y la acción humanos que atañe a la distinción entre lo «correcto» y lo «incorrecto», éste fue en gran medida el logro de la época moderna. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, se apreció poca diferencia entre normas ahora estrictamente independientes de conducta humana, tales como «utilidad», «verdad», «belleza», «propiedad». Conforme al modo de vida «tradicional», pocas veces observado a la distancia y, por ende, pocas veces objeto de reflexión, todo parecía flotar en el mismo nivel de importancia; se pesaba en la misma balanza de lo «correcto» frente a lo «incorrecto». Todas las formas y maneras, en todos sus aspectos, se consideraban validadas por poderes que ni la mente ni el capricho humanos podrían cuestionar: la vida era el producto de la creación divina y estaba vigilada por la divina providencia; el libre albedrío, si es que existía, sólo podía significar —como insistía San Agustín y la Iglesia repetía una y otra vez— la libertad de elegir el mal sobre el bien, esto es, *infringir* los mandamientos impuestos por Dios, apartarse del recto modo de vivir, tal como Dios lo había ordenado, y cualquier cosa que visiblemente se alejara de la costumbre se consideraba una infracción. Por otra parte, estar en lo correcto no era una elección sino, por el contrario, evitar la elección y seguir la forma de vida habitual. Todo ello cambió con el relajamiento gradual de la tradición (en términos sociológicos, de la supervisión y el manejo estrechos y ubicuos, aunque difusos, de la conducta individual por parte de la comunidad), y la creciente pluralidad de contextos mutuamente autónomos en los que se manejaba la vida de un número cada vez mayor de hombres y mujeres. En otras palabras, cuando se otorgó a estos hombres y mujeres el rango de *individuos* —dotados de identidad aún no dada, o apenas esbozada— y se enfrentó,

por ende, la necesidad de «construirlos» y, *en el proceso, de hacer elecciones.*

Son las acciones las que se deben *elegir*, las acciones que se han *elegido* entre varias que podrían elegirse pero que no fueron elegidas las que es necesario ponderar, medir y evaluar. La evaluación es una parte indispensable de la elección, de la decisión; es la necesidad que sienten los seres humanos en tanto tomadores de decisiones, y en la que rara vez reflexionan aquellos que únicamente actúan por hábito. No obstante, una vez que se trata de evaluar, resulta evidente que lo «útil» no necesariamente es «bueno», ni lo «bello», «verdadero». Una vez que se cuestiona el *criterio* de evaluación, las «dimensiones» para la medición comienzan a ramificarse y a crecer en direcciones cada vez más distantes entre sí. El «camino correcto», antes único e indivisible, comienza a dividirse en «razonable desde el punto de vista económico», «estéticamente agradable», «moralmente adecuado». Las acciones pueden ser correctas, en un sentido, y equivocadas en otro. ¿Qué acción debería medirse conforme a un criterio determinado? Y si se aplican diversos criterios, ¿cuál deberá tener prioridad?

Encontramos en Max Weber —quien más que ningún otro pensador definió la agenda para nuestra discusión sobre la experiencia moderna— dos narrativas irreconciliables desde un punto de vista lógico sobre el nacimiento de la modernidad. Por una parte, nos dice que la modernidad comenzó con la *separación* entre el hogar y la empresa, un divorcio que en principio podría evitar el peligro de adoptar criterios contradictorios respecto de la eficiencia y el lucro —muy adecuados para un negocio— y las normas morales de compartir y querer —adecuadas para la vida familiar, tan cargada de aspectos emocionales— que continuamente se encontraban en el mismo terreno; esto dejaba al tomador de decisiones en una posición eternamente ambivalente. Por otra parte, Weber nos dice que los reformadores protestantes se convirtieron, de buen o mal grado, en los pioneros de la vida moderna precisamente porque insistían en que la «honestidad es la mejor

política», que la vida *en su totalidad* está cargada de significados morales y que, cualquier cosa que hagamos, en cualquier campo de la vida, *tiene una importancia moral*; afirma que, de hecho, crearon una ética que abarcaba todo y rechazaba tajantemente dejar fuera cualquier aspecto de la vida. Sin duda, observamos una contradicción lógica entre ambas versiones; no obstante, contrario a la lógica, no necesariamente significa que una de ellas sea falsa. El punto es precisamente que la vida moderna no se apega al «uno u otro» de la lógica. La contradicción refleja fielmente el choque genuino entre tendencias igualmente poderosas en la sociedad moderna; una sociedad «moderna» que intenta, constantemente aunque en vano, «abarcar lo inabarcable», sustituir la diversidad por la uniformidad y la ambivalencia por un orden coherente y transparente, y que al intentar hacerlo genera sin cesar un número mayor de divisiones, diversidad y ambivalencia que aquel del que ha logrado deshacerse.

Con frecuencia, oímos que las personas se volvieron individualistas, preocupadas por sí mismas y egoístas con el advenimiento de la modernidad, ya que se hicieron ateos y perdieron la fe en los «dogmas religiosos». El egoísmo del individuo moderno es, conforme a esta historia, un producto de la secularización, y únicamente puede repararse resucitando el credo religioso o una idea que, aunque seglar, logre abarcar tanto como las grandes religiones, que disfrutaban de un dominio casi absoluto antes de ser agredidas y erosionadas por el escepticismo moderno. En realidad, deberíamos ver la relación en el orden inverso: debido a que los acontecimientos modernos arrojaron a hombres y mujeres a la condición de individuos —fragmentando su vida, dividida en varias metas y funciones apenas relacionadas, que debían llevar a cabo en un contexto diferente y conforme a una pragmática distinta—, la idea «abarcadora» de una visión unitaria del mundo resultó poco útil y difícilmente logró captar su imaginación.

Por ello, legisladores y pensadores modernos consideraron que la moralidad, más que ser un «rasgo natural» de la vida humana,

es algo que necesita diseñarse e inyectarse a la conducta humana. Y por ello intentaron componer e imponer una ética unitaria y abarcadora; esto es, un código de reglas morales cohesivo que pudiera enseñarse a la gente y que se la obligara a obedecer. También es la razón de que sus esfuerzos por lograrlo hayan resultado vanos (aun cuando, mientras menos éxito tenían, con más empeño lo intentaban). Creían que el vacío creado por la ahora extinta o ineficiente supervisión moral de la Iglesia debía y podía llenarse con una serie de reglas racionales meticulosamente armonizadas: que la *razón* lograría lo que ya no conseguía la *fe*; que con los ojos abiertos y la pasión en calma, los seres humanos regularían sus relaciones incluso mejor —de manera más «civilizada», pacífica y racional— que en los tiempos cuando, «cegados» por la fe, permitían que sus emociones salvajes se desbocaran. De acuerdo con esta convicción, continuamente se intentaba construir un código moral que, sin esconderse ya tras los mandamientos de Dios, proclamara a voz en cuello haber sido «hecha por el hombre» y, pese a ello (o quizá, gracias a ello), fuera abrazada y obedecida por todos los seres humanos racionales. Por otra parte, la búsqueda nunca concluyó tras el «arreglo racional de convivencia humana», una serie de leyes y una sociedad concebidos de manera tal que los individuos, si bien dejados a su libre albedrío y a hacer sus elecciones, preferentemente elegirían lo correcto y bueno en vez de lo incorrecto y malo.

Podríamos decir que aun cuando la circunstancia existencial de hombres y mujeres en las condiciones de la vida moderna era notoriamente distinta de lo que había sido antes, la vieja suposición —que el libre albedrío sólo se manifiesta en las elecciones equivocadas, que la libertad, si no se mantiene a raya, siempre cae en el libertinaje y, por ende, es, o podría convertirse, en enemigo del bien— siguió predominando en la mente de los filósofos y en la práctica de los legisladores. La suposición tácita —y virtualmente sin excepciones— del pensamiento ético moderno y de la práctica que recomendaba era que, al dejar al individuo en

libertad —y, forjado en las condiciones modernas, no podía sino ser libre— debería impedírsele utilizarla para hacer el mal. Lo anterior no resulta sorprendente: si las cosas se ven «desde arriba», como lo hacen aquellos responsables de «manejar la sociedad», los guardianes del «bien común», la libertad individual es sin duda un motivo de preocupación. Resulta sospechosa desde el principio, debido a la absoluta impredecibilidad de sus consecuencias y por ser una fuente constante de inestabilidad; de hecho, es un elemento de caos que debe frenarse si se quiere tener y asegurar el orden. Y la visión de filósofos y gobernantes no podría ser otra que la «perspectiva desde arriba», la visión de quienes tienen la tarea de legislar el orden y frenar el caos. Conforme a esa visión —asegurar que los individuos libres actúen de manera correcta— era necesario poner en práctica algún tipo de coacción. Sus impulsos inconvenientes y potencialmente perversos debían frenarse desde el interior o desde el exterior; ya fuera por los propios actores, mediante el ejercicio de su «mejor juicio» (suprimiendo sus instintos con ayuda de sus facultades racionales), o bien exponiéndolos a presiones externas racionalmente diseñadas, que se encargarían de asegurarles que «el mal no paga», con lo cual, por lo general, se los desalentaría de hacerlo.

Ambas vías estaban, en realidad, íntimamente vinculadas. Si los individuos carecieran de facultades racionales, no reaccionarían de manera adecuada a estímulos y alicientes externos, y los intentos por manipular recompensas y castigos, por más hábiles e ingeniosos, serían en vano. Desarrollar la capacidad de juicio individual (entrenar a los individuos a ver qué los beneficia y perseguir dicho beneficio una vez que lo vieron) y administrar los riesgos de tal manera que la búsqueda del interés individual instara a obedecer el orden que los legisladores deseaban instaurar debían considerarse como condicionantes y complementos: únicamente tenían sentido juntos. No obstante, potencialmente estaban en pugna. «Desde arriba», el juicio individual nunca parecería del todo confiable, sencillamente por el hecho de ser individual y por

sustentarse en una autoridad ajena a la de los guardianes y portavoces del orden. Y los individuos con una verdadera autonomía de juicio posiblemente resentirían y resistirían la interferencia, tan sólo por ser una interferencia. La autonomía de los individuos racionales y la heteronomía de la administración racional no podían separarse, aunque tampoco podían cohabitar en paz. Estaban vinculadas para bien o para mal, destinadas a chocar y pelear incesantemente, sin la posibilidad de alcanzar una paz duradera. El conflicto que su cercanía nunca dejó de generar siguió sedimentando, en un extremo, la tendencia anárquica de rebelarse contra las reglas por considerarlas una opresión y, en el otro, la visión totalitaria que resultaba una tentación para los guardianes del «bien común».

Esta situación *aporética* («aporía»: brevemente, contradicción que no puede superarse, que resulta en un conflicto sin solución) debía seguir siendo el destino de la sociedad moderna, un artificio reconocido como «hecho por el hombre», cuya marca indeleble de modernidad era no admitir que ese destino era irreparable. Una característica de la modernidad, quizá la definitoria, era que la aporía debía reducirse a un conflicto aún no resuelto pero que, en principio, podía resolverse; una molestia temporal, una imperfección residual en el camino de la perfección, una reliquia de la sinrazón en la vía del gobierno de la razón, un lapso momentáneo de la razón que pronto se rectificaría, un signo de ignorancia aún no superada de los «más aptos» con respecto a los intereses individuales y comunes. Un esfuerzo más, un logro más de la razón, y se alcanzaría la armonía para nunca más perderla. La modernidad sabía que estaba herida de muerte, pero pensaba que la herida era curable. Por ende, nunca dejó de buscar paliativos. Podríamos decir que siguió siendo «modernidad» en tanto se rehusó a abandonar esta creencia y a hacer el esfuerzo. La modernidad se refiere a la *solución* de un conflicto y a no admitir contradicciones, salvo en el caso de conflictos que están a punto de resolverse.

El pensamiento ético moderno, en colaboración con la legislación moderna, se abrió paso a una solución tan radical bajo la doble bandera de la *universalidad* y los *fundamentos*.

En la práctica, los legisladores consideraban que la *universalidad* era la regla sin excepción de un grupo de leyes que prevalecían en un determinado territorio sobre el cual se extendía su soberanía. Los filósofos definían la universalidad como una característica de prescripciones éticas que obligaban a cada ser humano —tan sólo por ser humano— a reconocerla como válida y aceptarla como obligatoria. Ambas universalidades se guiñaban el ojo sin llegar a una verdadera fusión. No obstante, cooperaban, de manera cercana y fructífera, aun sin existir un contrato firmado y guardado en los archivos o en las bibliotecas universitarias. Las prácticas (o intenciones) coercitivas de los legisladores para lograr la uniformidad proporcionaron el «sustento epistemológico» sobre el que los filósofos construirían sus modelos universales de naturaleza humana, y el que los filósofos lograran «naturalizar» el artificio cultural (o más bien administrativo) de los legisladores ayudó a representar el modelo legalmente construido del sujeto-Estado como la personificación y el epítome del destino humano.

Conforme a la práctica de los legisladores, los *fundamentos* consistían en los poderes coercitivos del Estado, que hacían posible la obediencia a las reglas. La regla estaba «bien fundamentada» ya que se apoyaba en dichos poderes, y la fundamentación se reforzaba con la eficacia del apoyo. Para los filósofos, una regla bien fundamentada era aquella que creían, o estaban convencidas de seguir, por una u otra razón las personas que se esperaba que la siguieran. «Bien fundamentadas» se consideraban las reglas que ofrecían una respuesta convincente a la pregunta «¿por qué debo obedecerlas?». Y dicha fundamentación resultaba imperiosa, ya que individuos autónomos que enfrentaban diversas exigencias de carácter legal y ético generalmente hacían esa pregunta, sobre todo, «¿y por qué debo ser moral?». De cualquier manera, tanto filósofos como legisladores se esperaban esta pregunta, ya que

ambos pensaban o actuaban conforme al mismo supuesto de que las reglas buenas son las diseñadas de manera artificial, conforme a la misma premisa de que los individuos, cuando se los deja en libertad, no necesariamente se apegarán a las reglas buenas sin un poco de guía, y conforme al mismo principio de que para actuar con moralidad, los individuos deben primero aceptar las reglas de conducta moral, lo que no sucedería si no se los persuadiera de que actuar moralmente es más agradable que actuar sin moral, y que las reglas que se les pide aceptar de hecho mencionan explícitamente lo que significa una conducta moral. Una vez más, como en el caso de la universalidad, las dos versiones de «fundamentos», aun sin mezclarse, se complementaban. La creencia popular de que las reglas están bien justificadas facilitaría la tarea de las agencias coercitivas, en tanto que la presión incesante de las sanciones legales inyectaría vida en las venas secas del argumento filosófico.

En general, la búsqueda perseverante e incesante de reglas que «funcionen» y fundamentos que «no se tambaleen» se inspiró en la fe en la factibilidad y el triunfo del proyecto humanista. Una sociedad libre de contradicciones inamovibles, una sociedad que señala un camino —como lo hace la lógica— únicamente para corregir soluciones, podría construirse con el tiempo y la buena voluntad. Puede, y debe, encontrarse la idea correcta y el argumento final. Ante una fe semejante, los dedos quemados no dolerían demasiado, no habría situaciones extremas y el fracaso de las esperanzas de ayer alentaría a los exploradores a realizar un esfuerzo mayor. Se demostraría que cualquier supuesta receta «a prueba de tontos» es equivocada, y por ende se rechazaría, aunque no la búsqueda misma de una receta verdaderamente a prueba de tontos que, en última instancia, pondría fin a una búsqueda posterior. En otras palabras, el pensamiento y la práctica moral de la modernidad estaban animadas por la creencia en la posibilidad de un *código ético no ambivalente y no aporético.* Quizás aún no se haya encontrado ese código, aunque seguramente está por aparecer, si no de inmediato, en el futuro cercano.

La *incredulidad* en esa posibilidad es justamente lo *pos*moderno, «pos» no en sentido «cronológico» (de desplazar y sustituir la modernidad, de nacer al momento en que la modernidad termina y se desvanece, de hacer imposible la visión moderna una vez que queda indefensa), sino en el sentido de que a manera de conclusión, de mera premonición, los esfuerzos que la modernidad ha realizado durante tanto tiempo estaban desviados, erigidos sobre bases falsas y destinados, tarde o temprano, a agotarse. En otras palabras, que sin lugar a duda, la propia modernidad demostrará (si aún no lo ha hecho) su imposibilidad, lo vano de sus esperanzas y el desperdicio de esfuerzos. El código ético a prueba de tontos —con fundamentos universales e inamovibles— nunca se encontrará y, después de habernos quemado los dedos con demasiada frecuencia, ahora sabemos lo que no sabíamos entonces, cuando nos embarcamos en ese viaje de exploración: que una moral no aporética, no ambivalente, una ética universal y con «fundamentos objetivos» es una imposibilidad práctica, quizás incluso un oxímoron, una contradicción.

Explorar las consecuencias de esta crítica posmoderna a las ambiciones modernas constituye el tema medular del presente estudio.

Sugiero que las siguientes son las marcas de la condición moral, tal como aparecen una vez contempladas desde la perspectiva posmoderna.

1. Las afirmaciones, contradictorias, aunque por lo general hechas con igual convicción: «El ser humano es esencialmente bueno, y únicamente debe ser guiado para actuar de acuerdo con su naturaleza» y «El ser humano es esencialmente malo, y debe impedírsele actuar conforme a sus impulsos» son equivocadas. En realidad, el ser humano es ambivalente en términos morales y la ambivalencia reside en el corazón de la «escena primaria» de la interacción humana. Los arreglos sociales posteriores —instituciones apoyadas por el poder así como reglas y deberes racionalmente

articulados y ponderados— esgrimen esa ambivalencia como el elemento medular a la vez que intentan limpiarla de su pecado original de ser una ambivalencia. Los esfuerzos posteriores fueron ineficaces o exacerbaron el mal que querían desarmar. Debido a la estructura primaria de la convivencia humana, una moralidad no ambivalente es una imposibilidad existencial. Ningún código ético lógicamente coherente puede «adaptarse» a la condición esencialmente ambivalente de la moralidad, como tampoco ésta puede ser «desbancada» por la racionalidad; como mucho, puede silenciarla y paralizarla, propiciando tal vez que las oportunidades de «hacer el bien» no se fortalezcan, sino que se debiliten más que en otras circunstancias. Por consiguiente, no puede garantizarse una conducta moral, al menos no con contextos mejor diseñados para la acción humana ni con motivos de acción humana mejor formados. Necesitamos aprender a vivir sin estas garantías, conscientes de que éstas jamás podrán darse; que una sociedad perfecta, al igual que un ser humano perfecto, no es una posibilidad viable, y que los intentos por demostrar lo contrario no sólo resultan en más crueldad sino, ciertamente, en menos moralidad.

2. Los fenómenos morales son esencialmente «no racionales». Únicamente son morales en tanto preceden la consideración de propósito y el cálculo de pérdidas y ganancias, por lo cual no se ajustan al esquema de «los medios justifican el fin». Asimismo, escapan a cualquier explicación en términos de utilidad o servicio que puedan proporcionar o se pretenda que proporcionen al sujeto moral, al grupo o a la causa. No son regulares, repetitivos, monótonos y predecibles y, por ende, no pueden representarse como una *guía de reglas*. Y es sobre todo por esta razón que no pueden ser abarcadas por ningún «código ético». La ética se amolda al patrón de la ley. Tal como hace la ley, intenta definir las acciones «propias» e «impropias» en situaciones que califica. Se fija para sí el ideal (rara vez, si acaso, alcanzado en la práctica) de maquinar definiciones exhaustivas y claras que deriven en reglas nítidas para

elegir entre lo propio y lo impropio, sin dejar ninguna zona gris de ambivalencia e interpretaciones múltiples. En otras palabras, supone que, para cada situación, una elección puede y debe decretarse como buena, en oposición a numerosas malas. Así, al actuar en cualquier situación, puede ser racional en tanto que los actores son —como deberían ser— también racionales. No obstante, esta suposición deja de lado lo que es propiamente moral en la moralidad. Desplaza los fenómenos morales del ámbito de la autonomía personal al de la heteronomía apoyada en el poder. Sustituye el conocimiento de reglas aprendidas por el yo moral formado en la responsabilidad. Coloca la responsabilidad en los legisladores y guardianes del código, mientras que anteriormente había responsabilidad con el Otro y con la autoconciencia moral, el contexto en el que se adopta una postura moral.

3. La moralidad es incurablemente *aporética.* Pocas elecciones (y sólo aquellas relativamente triviales y de menor importancia existencial) son claramente buenas. La mayoría de las elecciones morales se hacen entre impulsos contradictorios. Lo más importante, sin embargo, es que virtualmente cualquier impulso moral, si se deja actuar plenamente, tiene consecuencias inmorales (de manera característica, el impulso de preocuparse por el Otro, llevado al extremo, conduce a la aniquilación de la autonomía del Otro, a la dominación y la opresión). No obstante, ningún impulso moral puede instrumentarse a menos que el actor moral se proponga seriamente hacer un esfuerzo al límite. El yo moral se mueve, siente y actúa en el contexto de la ambivalencia y es acosado por la incertidumbre. De ahí que la situación moral libre de ambigüedades únicamente tenga la existencia utópica del horizonte quizás indispensable y el estímulo de un yo moral, pero no un objetivo realista de práctica ética. Pocas veces los actos morales provocan una satisfacción completa; la responsabilidad que guía a la persona moral siempre se adelanta a lo que se ha hecho o puede hacerse. No obstante los esfuerzos en contrario, la incertidumbre forzosamente debe acompañar la condición del yo moral. De hecho,

podríamos reconocer al yo moral por la incertidumbre en torno a si ha hecho todo lo que debería hacerse.

4. La moralidad *no es universal.* Esta afirmación no necesariamente avala el relativismo moral, expresado en la proposición frecuentemente manifestada y en apariencia similar: que cualquier moralidad es una costumbre local —y temporal—; que lo que es moral en un lugar y momento dados seguramente será despreciado en otro, y que por ende todo tipo de conductas morales practicadas hasta ahora suelen ser relativas a un determinado momento y lugar, afectadas por los caprichos de historias locales o tribales y por invenciones culturales. Por lo general, esa proposición suele relacionarse con una amonestación en contra de comparar moralidades y, sobre todo, en contra de cualquier análisis de otras que no sean las fuentes meramente accidentales y contingentes de la moralidad. Argumentaré en contra de esta visión de moralidad claramente relativista y, a fin de cuentas, nihilista. La aseveración de que la «moralidad no es universal», tal como aparece en este libro, tiene un significado distinto: se opone a la versión concreta de universalismo moral que, en la época moderna, se convirtió en una declaración apenas disfrazada del intento de promover la *Gleichschaltung,* esto es, una ardua campaña para aplastar las diferencias y, sobre todo, eliminar las fuentes «salvajes» —autónomas, estridentes e incontroladas— de juicio moral. Aun cuando se reconoce la presente diversidad de creencias morales y acciones promovidas desde las instituciones, así como la pasada y persistente variedad de posturas morales individuales, el pensamiento y la práctica modernos la consideraban una abominación y un reto, e intentaron superarla. Pero no lo hicieron de manera abierta, no en el nombre de ampliar el código ético preferido a pueblos que viven conforme a códigos diferentes y estrechando el control sobre pueblos ya dominados, sino subrepticiamente, en el nombre de una única ética humana que suplantaría cualquier *distorsión* local. Estos esfuerzos, tal como lo vemos ahora, no podrían tomar otra forma que la sustitución de reglas éticas heterónomas, impuestas

desde afuera, por la responsabilidad autónoma del yo moral (lo cual significa nada menos que la incapacitación, incluso la destrucción del yo moral). Por consiguiente, su efecto no es tanto la «universalización de la moralidad» como el silenciamiento del impulso moral y la canalización de la capacidad moral hacia metas socialmente designadas que podrían incluir, y de hecho incluyen, propósitos inmorales.

5. Desde la perspectiva del «orden racional», la moralidad es y será *irracional.* Para cualquier totalidad social que insiste en la uniformidad y en la acción disciplinada y coordinada, la terca y resistente autonomía del yo moral resulta un escándalo. Desde la mesa de control de la sociedad, se considera el germen del caos y la anarquía dentro del orden; el límite exterior permitido a la razón (o a sus autodesignados portavoces y agentes), para diseñar e instrumentar lo que se haya proclamado como el arreglo «perfecto» de la convivencia humana. Los impulsos morales son, no obstante, un recurso indispensable para la administración de cualquiera de estos arreglos «existentes»; suministran la materia prima de la sociabilidad y del compromiso con los demás, en los cuales se forman todos los órdenes sociales. Tienen que ser, por ende, domesticados, restringidos y explotados, más que suprimidos y proscritos. De ahí la ambivalencia endémica con la que las administraciones sociales tratan al yo moral: el yo moral necesita cultivarse sin que se le dé rienda suelta; debe podarse constantemente para que mantenga la forma deseada, sin sofocar su crecimiento ni secar su vitalidad. La administración social de la moralidad es una operación compleja y delicada que no puede sino precipitar más ambivalencia de la que logra eliminar.

6. Dado el efecto ambiguo de los esfuerzos sociales en la legislación ética, cabría suponer que la responsabilidad moral —*ser para* el Otro antes que *estar con* el Otro— es la primera realidad del ser, un punto de partida más que un producto de la sociedad. Antecede cualquier compromiso con el Otro, ya sea por medio del conocimiento, la evaluación, el sufrimiento o la acción. Por

ello no tiene un «fundamento», causa o factor determinante. Y por la misma razón por la que su existencia no puede ser manipulada, la necesidad de su presencia tampoco resulta convincente. A falta de un fundamento, la pregunta «¿cuánto es posible?» carece de sentido cuando se trata de la moralidad, ya que le pide a ésta que se justifique cuando no tiene una excusa, ya que precede el surgimiento del contexto social dentro del cual los términos para las justificaciones y excusas aparecen y tienen sentido. La pregunta exige que la moralidad muestre su certificado de origen, pero no existe un ser antes que el yo moral, ya que la moralidad es la presencia última, no determinada; de hecho, un acto de creación *ex nihilo,* si es que puede haberlo. Esta pregunta, por último, supone tácitamente que la responsabilidad moral es un misterio contrario a la razón, que los yos no podrían ser «normalmente» morales salvo por alguna causa especial y poderosa; que para ser morales, los yos deben primero sacrificar o cercenar alguna parte de ellos; la más común, la premisa de que dado que la acción moral es extrañamente generosa, el elemento sacrificado es el interés propio. Esto supone que ser para el Otro más que para uno mismo es «contrario a la naturaleza»; y que las dos modalidades de ser están en oposición. No obstante, la responsabilidad moral es precisamente el acto de autoconstitución. El sacrificio, si es que lo hay, ocurre en el camino que va del yo moral al yo social; del «ser para» a «estar con». Transcurrieron siglos de discurso legal sustentado en el poder y la indoctrinación filosófica para que lo opuesto resultara evidente.

7. A partir de lo anterior, podemos afirmar que, contrario tanto a la opinión popular como al triunfalismo de «todo vale» de ciertos autores posmodernistas, la perspectiva posmoderna sobre los fenómenos morales *no revela el relativismo* de la moralidad. Tampoco debe abogar por el «no puede hacerse nada» frente a una variedad en apariencia irreductible de códigos éticos, ni recomendarlo. Más bien sería lo contrario. Las sociedades modernas practican un parroquialismo moral bajo la máscara de promover

la ética universal. Al exponer la incongruencia fundamental entre cualquier código ético apoyado en el poder, por una parte, y la condición infinitamente compleja del yo moral, por la otra, y al dejar clara la falsedad de la pretensión social de ser el autor último y el único guardián confiable de la moralidad, la perspectiva posmoderna demuestra la relatividad de los códigos éticos y de las prácticas morales que recomiendan o apoyan, como el desenlace del parroquialismo *político* de los *códigos éticos* que pretenden ser universales, mas no así de la condición moral «no codificada» y de la conducta moral que denunciaron como parroquial. Son los códigos éticos los que están plagados de relativismo, y esa plaga no es sino la reflexión o el sedimento del parroquialismo tribal de los poderes institucionales que usurparon la autoridad ética. Superar la variedad extendiendo el alcance de un determinado poder institucional, político o cultural (como exigían al unísono los luchadores modernos en contra del relativismo moral) sólo puede llevar a sustituir aún más la ética por la moralidad, el código por el yo moral, la heteronomía por la autonomía. Lo que ha logrado la perspectiva posmoderna al rechazar las profecías de la inminente llegada de la universalidad apoyada en el poder es romper el grueso velo del mito para llegar a la condición moral común que antecede los efectos diversificadores de la administración social de la capacidad moral, sin mencionar la necesidad sentida de una «universalización» administrada de manera similar. Cabría pensar en una unidad moral que abarque a toda la humanidad, quizá no como el producto final de la globalización del dominio de los poderes políticos con pretensiones éticas, sino como el horizonte utópico de la deconstrucción de afirmaciones tales como «después de mí el diluvio» que hacen los Estados-nación, las naciones en busca del Estado, las comunidades tradicionales y aquéllas en busca de una tradición, tribus y neotribus, así como sus portavoces y profetas designados y autodesignados; como la perspectiva remota (y, por ende, utópica) de la emancipación del yo moral autónomo y la reivindicación de su responsabilidad moral; como un prospecto de

yo moral que ve hacia adelante, sin caer en la tentación de escapar de la inherente e incurable ambivalencia en que esa responsabilidad lo arroja y que se ha convertido en su sino, y que sigue esperando convertirse en su destino.

A lo largo del libro se analizarán estos temas, en cada capítulo desde un ángulo diferente. Cabe advertir al lector que como resultado de este análisis no surgirá un código ético, como tampoco podría contemplarse ningún código ético a la luz de lo que se desarrollará en el camino. El tipo de comprensión para la condición del yo moral que concede el punto de vista posmoderno difícilmente *facilitará* la vida moral. A lo más que puede aspirar es a hacerla un poco más *moral.*

1. RESPONSABILIDAD MORAL, REGLAS ÉTICAS

Si el mundo natural está regido por el destino y la casualidad, y el mundo técnico por la racionalidad y la entropía, el mundo social no puede sino existir en el temor y el estremecimiento.

DANIEL BELL

Es cierto que cuanto más necesitamos ciertas cosas, más difícil es conseguirlas. E indudablemente esto se aplica a las reglas éticas comúnmente *acordadas,* las cuales cabría esperar que también sean comúnmente *observadas;* reglas que podrían guiar nuestra conducta *con los otros* —la nuestra hacia los otros y, *simultáneamente,* la de los otros hacia nosotros— para sentirnos seguros en la presencia de los demás, ayudarnos mutuamente, cooperar de manera pacífica y obtener de la presencia de los demás un placer libre de temor y de sospecha.

Todos los días nos percatamos de la urgente necesidad de tales reglas. En nuestras actividades cotidianas, pocas veces encontramos (por lo menos, la mayoría de nosotros) una naturaleza no domesticada en su estado prístino, no maleado ni moldeado por la fuerza; rara vez encontramos artefactos técnicos que no sean cajas negras estrechamente selladas con sencillas instrucciones de operación. No obstante, vivimos y actuamos en compañía de una multitud aparentemente interminable de seres humanos, vistos o adivinados, conocidos y desconocidos, cuya vida y acciones dependen de lo que hacemos y, a su vez, influyen en lo que hacemos, en lo que podemos hacer y deberíamos hacer; todo ello de maneras que no comprendemos ni podemos anticipar [1]. Con semejante vida, el conocimiento y la capacidad moral son necesarios con más frecuencia y urgencia que el conocimiento de las «leyes de la naturaleza» o las habilidades técnicas. Empero, no sabemos dónde obtenerlas, y en caso de que estén disponibles en algún lado, es difícil

que confiemos en ellas ciegamente. Como dijo Hans Jonas, uno de los observadores más profundos de nuestro predicamento moral actual, «nunca hubo tanto poder aunado a tan poca guía para usarlo [...] Tenemos la mayor necesidad de sabiduría cuando menos creemos en ella»[2].

Esta discrepancia entre oferta y demanda es, en esencia, lo que se ha descrito recientemente como la «crisis ética de la posmodernidad». Muchos dirían que la crisis data de tiempo atrás, y que más bien debería llamársele la «crisis ética de la época moderna». Pero al margen del nombre, la crisis tiene dimensiones prácticas y teóricas.

INCERTIDUMBRE MORAL

Una de las dimensiones prácticas de la crisis deriva de la magnitud del poder que tenemos. Lo que hagamos nosotros u otros puede tener consecuencias de largo alcance y duración, que posiblemente no veamos directamente ni podamos predecir con claridad. Entre los hechos y su desenlace hay una gran *distancia* —tanto temporal como espacial— que es imposible imaginar con nuestra capacidad de percepción común; por ello, difícilmente podemos medir la calidad de nuestras acciones conforme a un inventario de sus efectos[3]. Lo que nosotros u otros hagamos tendrá «efectos secundarios», «consecuencias inadvertidas», que podrían sofocar cualquier buena intención y provocar desastres y sufrimiento que nadie desearía ni adivinaría; más aún, podría afectar a personas a las que nunca conoceremos, por lejos que viajemos o mucho que vivamos. Podríamos perjudicarlas (o ellas perjudicarnos) inadvertidamente, por ignorancia más que por intención, sin que nadie en particular desee un mal, actúe de mala fe o pueda ser acusado de conducirse en contra de la moral. Es imposible que abarquemos la escala de consecuencias que podrían derivarse de nuestras acciones

con la imaginación moral que tenemos. También resultan impotentes las pocas pero probadas y confiables reglas éticas que hemos heredado del pasado y nos enseñaron a obedecer. Después de todo, nos dicen cómo acercarnos a las personas y cómo decidir qué acciones son buenas (y por ende, deberíamos hacer) y cuáles son malas (y deberíamos evitar), dependiendo de sus efectos visibles y predecibles en ellas. Pero ni siquiera si cumpliéramos las reglas con el mayor escrúpulo y todos los que nos rodean las observaran podríamos estar seguros de evitar consecuencias desastrosas. Sencillamente, nuestras herramientas técnicas —el código de conducta moral, el conjunto de reglas que seguimos— no fueron hechas a la medida de nuestro poder actual.

La rigurosa división del trabajo, la experiencia y las funciones requeridas en nuestra época (y de las cuales se siente tan orgullosa) desembocan en otra dimensión práctica: básicamente cualquier cosa que hagamos involucra a muchas personas, cada una de las cuales desempeña una pequeña parte de la tarea general. De hecho, la cantidad de personas involucradas es tan enorme que nadie podría adjudicarse, con razón y convicción (ni podría asignársele a nadie) la «autoría» (o la responsabilidad) del resultado final: un pecado sin pecadores, un delito sin delincuentes, una culpa sin culpables. La responsabilidad del resultado *flota,* por así decirlo, sin encontrar su refugio natural. O, más bien, la culpa está tan extendida que ni el más sincero escrutinio de la propia conciencia ni el arrepentimiento de cualesquiera de los «actores parciales» lograría cambiar mucho el estado final de las cosas. Debido a esta impotencia, muchos acabamos por creer en la «vanidad de los esfuerzos humanos» y por considerarla una razón válida para no realizar un escrutinio propio ni estar dispuestos a saldar cuentas.

Más aún, el trabajo que realizamos durante nuestra vida está dividido en muchas tareas pequeñas, cada una realizada en un lugar diferente, entre personas distintas, en momentos diversos. Nuestra presencia en cada uno de estos escenarios es tan fragmen-

tada como la tarea misma. En cada escenario desempeñamos un «papel», uno de los tantos que tenemos, pero ninguno parece atrapar «nuestra totalidad», y ninguno es idéntico a lo que «verdaderamente somos» como individuos «íntegros» y «únicos». En tanto individuos, somos insustituibles, mas no como actores de cualesquiera de nuestros diversos papeles. Cada papel viene con su descripción adjunta, que estipula exactamente qué trabajo debemos realizar, cuándo y cómo. Cualquier persona que conozca la descripción y domine las habilidades que el trabajo requiere, puede hacerlo. Por consiguiente, no habría un cambio mayor si yo, el actor de un papel específico, decidiera salirme; otra persona llenaría de inmediato el hueco que dejé. «Alguien más lo hará, de todos modos», afirmamos tranquilos —y no sin razón— cuando se nos pide hacer alguna cosa que nos parece desagradable o sospechosa, desde un punto de vista moral. Una vez más, la responsabilidad queda «flotando» o, más bien —tendemos a afirmar— queda en el *papel,* no en la *persona* que lo desempeña. Y el papel no es el «yo», sino tan sólo las ropas de trabajo que nos ponemos mientras lo desempeñamos y nos quitamos cuando concluye nuestro turno. Una vez en overol, todos los que lo portan se ven extrañamente parecidos. No hay «nada personal» en el overol, ni en el trabajo que realizan quienes lo visten.

Mas no siempre tenemos esa sensación; no todas las manchas inherentes al trabajo se quedan únicamente en el overol. A veces tenemos la desagradable sensación de que un poco de lodo nos salpicó el cuerpo, o el overol está demasiado pegado a nuestro cuerpo y no podemos quitárnoslo fácilmente y dejarlo en el vestidor. Y ésta es una preocupación bastante dolorosa, aunque no la única.

Aun si logramos cerrar bien los vestidores, de manera que nuestros papeles y nuestro «verdadero yo» se mantengan independientes —como se nos dice que podemos y deberíamos hacer— la preocupación no desaparece, sino que es sustituida por otra. El código de conducta y la guía de elecciones que se adjuntan

al papel no pueden ampliarse de manera que abarquen el «verdadero yo». Éste es libre; éste es un motivo de regocijo, aunque también de no poca agonía. Aquí, lejos de los «papeles» que debemos desempeñar, somos de hecho «nosotros mismos», y por consiguiente nosotros, y sólo nosotros, somos responsables de nuestros actos. Podemos elegir libremente, guiados tan sólo por lo que consideramos digno de lograr. Pero muy pronto encontramos que esto no nos facilita la vida. Depender de las reglas se ha vuelto un hábito, y sin el overol nos sentimos desnudos e indefensos. Al regresar del mundo «exterior» en el que otros asumieron la responsabilidad (o nos aseguraron que lo habían hecho) de nuestro trabajo, la ahora desconocida responsabilidad es, por falta de hábito, difícil de sobrellevar. Con mucha frecuencia deja un regusto amargo y sólo se acumula a nuestra incertidumbre. Echamos de menos la responsabilidad cuando se nos niega, pero una vez que nos la devuelven la sentimos como una carga demasiado pesada para llevarla solos. Por consiguiente, echamos de menos lo que antes resentíamos: una autoridad más fuerte que nosotros, en la que podamos confiar o que debamos obedecer, que avale la conveniencia de nuestras elecciones y así, por lo menos, comparta algo de nuestra «excesiva» responsabilidad. Sin esta autoridad, podemos sentirnos solos, abandonados, desvalidos. Y «en nuestro esfuerzo por escapar de la soledad y la impotencia, estamos dispuestos a deshacernos de nuestro yo individual, ya sea por sumisión a nuevas formas de autoridad o adaptándonos compulsivamente a los patrones establecidos»[4].

En las múltiples situaciones en las que la elección de qué hacer recae en nosotros, en vano buscamos reglas sólidas y confiables que nos reafirmen que, de seguirlas, estaremos en lo correcto. Con toda el alma desearíamos cobijarnos bajo ellas, aun cuando sabemos muy bien que no nos sentiríamos cómodos si se nos *obligara* a cumplirlas. Parece, empero, que hay demasiadas reglas para sentirnos cómodos: hablan en diferentes voces, una ensalza lo que la otra condena. Chocan y se contradicen, y cada una reclama la

autoridad que las otras le niegan. Tarde o temprano percibimos que seguir las reglas, por escrupulosamente que lo hagamos, no nos salva de la responsabilidad. A fin de cuentas, cada uno de nosotros debe decidir cuáles de las reglas en conflicto obedecer y cuáles desechar. La elección no radica entre seguirlas o romperlas, ya que no hay un solo grupo de reglas que deban obedecerse o romperse. Más bien consiste en decidir entre diferentes grupos de reglas y diferentes autoridades que las predican. Por ello, no podemos ser verdaderos «conformistas», por más que queramos sacudirnos la pesada carga de la responsabilidad personal. Cada acto de obediencia es, y sólo puede ser, un acto de desobediencia; y sin una autoridad lo bastante fuerte o valiente para descalificar las otras y reclamar el monopolio, no resulta claro cuál de ellas desobedecer es el «mal menor».

Con tal *pluralismo* de reglas —y nuestra época se caracteriza por el pluralismo— las elecciones morales —así como la conciencia moral que dejan como secuela— nos parecen intrínseca e irreparablemente *ambivalentes.* Vivimos tiempos de *una fuerte ambigüedad moral,* que nos ofrece una libertad de elección nunca antes vista, aunque también nos lanza a un estado de incertidumbre inusitadamente agobiante. Añoramos una guía confiable para liberarnos al menos de parte del espectro de la responsabilidad de nuestras elecciones. Mas las autoridades en las que podríamos confiar están en pugna, y ninguna parece tener el suficiente poder para darnos el grado de seguridad que buscamos. En última instancia, no confiamos en ninguna autoridad, por lo menos no plenamente ni por mucho tiempo, y nos resulta inevitable sentir desconfianza de cualquiera que proclama infalibilidad. Y éste es el aspecto práctico más agudo y sobresaliente de lo que con justicia se describe como la «crisis moral posmoderna».

UN DILEMA ÉTICO

Hay una resonancia entre las ambigüedades de la práctica moral y el dilema de la ética, la teoría moral: la crisis *moral* repercute en una crisis *ética.* La ética —un código moral que desea ser *el* código moral, el único grupo de preceptos coherentes que debería obedecer cualquier persona moral— considera que la pluralidad de caminos e ideales es un reto, y que la ambivalencia de juicios morales es una situación patológica que debe rectificarse. Durante la época moderna, los esfuerzos de los filósofos morales se abocaron a reducir el pluralismo y perseguir la ambivalencia moral. Tal como sucedía con la mayoría de hombres y mujeres que vivían en condiciones de modernidad, la ética moderna buscaba una salida del predicamento en el que la práctica cotidiana había arrojado a la moralidad moderna[5].

En un principio, la llegada del pluralismo —romper el molde de la tradición, escapar del estricto y escrupuloso control del párroco y la comunidad local, liberar la presión del monopolio ético de la Iglesia— fue recibida con alegría por la minoría pensante que debatía y escribía. Ante todo se observó el efecto *emancipador* del pluralismo: ahora los individuos ya no serían moldeados de manera inmutable por el accidente del nacimiento, ni mantenidos a raya por el pequeño grupo humano al que casualmente fueron asignados. El nuevo sentimiento de libertad era embriagador, y se celebraba y disfrutaba a placer. Giovanni Pico della Mirandola celebró profusamente el delirio de los filósofos «en su conclusión de que el hombre es tan libre como el aire para ser lo que desee»[6]. La imagen que más fascinaba a los pensadores del Renacimiento era Proteo, de quien Ovidio escribió en su *Metamorfosis* (VII 7):

La gente lo ha visto en algunas ocasiones en la forma de un joven, en otras transformado en león; a veces se les aparece como un jabalí salvaje, o bien como una serpiente, que se niegan a tocar; en otras ocasiones los

cuernos lo transforman en toro. Muchas veces se lo vio como piedra, o árbol [...].

«La imagen del hombre como camaleón que posee los misteriosos poderes de adaptación inmediata de ese animal es una constante en este periodo, al punto de la trivialidad», es como Stevie Davies resume el folclore filosófico del Renacimiento, la alborada de la época moderna[7]. Al instruir a los más notables de su tiempo en el arte de educar a sus hijos, Erasmo les aseguraba que los seres humanos «no nacen sino se hacen». La libertad significaba el derecho —y la capacidad— de hacerse a sí mismo. De pronto, el destino propio —cuya tiranía se lamentaba o se aceptaba a regañadientes apenas ayer— pareció maleable en manos del hombre consciente, como si fuera barro en las manos de un escultor hábil. «El hombre puede hacer cualquier cosa si quiere», prometía incitante León Bautista Alberti; «podemos ser lo que queramos», anunció emocionado Pico della Mirandola. Los «humanistas» del Renacimiento, como dijo John Carroll en su estudio reciente sobre los altibajos históricos de su herencia, «intentaron sustituir a Dios por el hombre, colocar al hombre en el centro del universo, deificarlo»[8]. Su ambición era nada menos que fundar en la Tierra un orden enteramente humano que pudiera erigirse tan sólo con la capacidad y los recursos humanos.

Empero, no todos los seres humanos estaban igualmente dotados. Los humanistas militantes del Renacimiento celebraban la libertad de los pocos elegidos. Lo que Marsilio Ficino escribió sobre el alma —que en parte está suspendida en la eternidad y en parte en el tiempo (a diferencia del cuerpo, sumergido únicamente en el tiempo)— se consideraba una metáfora de la sociedad humana. Esta última se dividía entre lo inmortal y lo mortal, lo eterno y lo pasajero, lo elevado y lo prosaico, lo espiritual y lo material, lo creativo y lo creado, el hacer y el sufrir, el actuar y lo inerte. Ciertamente, algunos cuantos podían desplegar la impresionante capacidad humana al servicio de la libertad, la creación

propia y la autolegislación. No obstante, había «un rebaño crédulo y desdichado, destinado al servilismo», como lo describió John Milton a las masas. El Renacimiento, el tiempo de la emancipación, también era el tiempo del gran cisma.

La élite se emancipaba de la «otra parte» de su ser, la «animal» o no suficientemente humana, la ignorante y dependiente, que se proyectaba de inmediato en *le menu peuple,* o sea, las «masas» vulgares y rústicas que, a los ojos de la élite autoliberada, reunían todos estos horrendos y repugnantes síntomas de animalidad en el ser humano. Como dijo Robert Muchembled, el acucioso especialista del «gran cisma», la élite autocivilizadora rechazaba todo lo que le parecía «salvaje, sucio y lascivo, con el propósito de vencer estas tentaciones en ella misma». Las masas, al igual que los demonios internos que esta élite en autoformación deseaba exorcizar, eran «juzgadas brutales, sucias y absolutamente incapaces de frenar sus pasiones y, por ende, resultaba imposible verterlas en un molde civilizado»[9]. Sería irrelevante preguntar qué fue primero: ¿acaso ese celo autoennoblecedor provocado por la depravación rampante de los «otros»? o ¿sería que las «masas» resultaban a los ojos de la «minoría pensante» cada vez más lejanas, atemorizantes e incomprensibles ya que, en su esfuerzo por cultivarse, la élite proyectaba en ellos su temor íntimo a las pasiones burdas que acechaban siempre bajo la capa de «humanidad» recién pintada? Cualquiera que hubiera sido el caso, las líneas de comunicación entre las regiones «altas» y «bajas» de la jerarquía se rompieron, aparentemente sin remedio. La comprensión instantánea entre ellas cesó, en la medida en que la imaginería de una cadena continua del ser generada por un acto de creación divina y sostenida por esta gracia fue erradicada para dar cabida a la libre expansión de la capacidad humana.

En términos puramente abstractos, la emancipación humanista de la clase alta dio como resultado una ruptura más o menos permanente entre dos sectores de la sociedad, guiados por dos principios totalmente opuestos: liberarse de las restricciones de

cualquier control normativo extendido, autodefinirse en contra de una existencia tipo plancton; una *Übermenschheit* autoafirmadora versus la sumisión esclavizante a las pasiones. Semejante oposición únicamente podría conjurarse en el universo imaginario de los filósofos, e incluso ahí difícilmente podría tener un fundamento lógico. En la práctica, la élite autoilustrada enfrentaba a las masas no sólo como el odioso y abominable «otro» del que había que apartarse, sino como el objeto al que había que cuidar e imponer reglas, ambas tareas entrelazadas en la posición del liderazgo *político.* Por ende, era necesario restablecer las líneas de comunicación interrumpidas como resultado del gran cisma y construir un puente entre el nuevo abismo. Para la filosofía, el reto práctico consistió en la búsqueda febril de un vínculo que abarcara los dos lados del precipicio, desafiando la tentación de restringir la amada humanidad a la élite autoemancipada. Más aún, la libertad de constituirse se proclamó en el nombre del potencial *humano.* Y si se deseaba proclamarla de manera congruente, era necesario argumentarla en términos de una capacidad humana universal, no en términos claramente sectarios. Fue esta mezcla e interjuego de necesidades prácticas y teóricas lo que elevó la ética a una posición prominente entre las preocupaciones de la época moderna. También fue lo que la convirtió en su *raison d'être,* así como en el obstáculo de gran parte de la filosofía moderna.

Como afirma Jacques Domenech,

> [...] cuando Diderot escribió en su ensayo sobre los reinados de Claudio y Nerón que La Mettrie era «un escritor que no tenía idea de los verdaderos fundamentos de la moralidad», definió la más grave de las acusaciones que podía hacérsele a un filósofo de la Ilustración [10].

En realidad, pese a desacuerdos mutuos, les *philosophes* coincidían en la *necesidad* y la *posibilidad* de sentar bases morales sólidas e inamovibles obligatorias *para todos los seres humanos;* esto es, todos los estratos sociales, de todas las naciones y razas. Los

tan deseados fundamentos no deberían tener rastros de revelación cristiana; de hecho, de ninguna tradición particular o local (principios morales cristianos que se referían a los mandamientos divinos sólo se adecuaban, como insistía Helvecio, «al pequeño número de cristianos dispersos sobre la Tierra», pero los filósofos, por el contrario, «siempre tienden a hablar de lo universal»). Debían basarse únicamente en la «naturaleza del hombre» (D'Holbach). La moralidad de una verdadera sociedad humana debía fundarse de tal manera que comprometiera a cualquier ser humano, en tanto ser humano, y no depender de ninguna autoridad supra o extrahumana, a las cuales se acusaba, por así decirlo, del pecado adicional de hacerla explícita tan sólo a una pequeña parte de la humanidad.

Los ataques que emprendieron los filósofos en contra de la Revelación pretendían lograr dos efectos simultáneos, ambos parte de la revolución moderna: deslegitimar la autoridad clerical debido a su ignorancia (o eliminación descarada) de los atributos humanos universales, y justificar que este vacío fuera llenado por los portavoces ilustrados de lo Universal, ahora a cargo de fomentar y vigilar la moralidad de las naciones. Como reiteraban orgullosos *les philosophes,* la tarea de la élite ilustrada era «revelar a las naciones los fundamentos sobre los que se construiría la moralidad», «instruir a las naciones» en los principios de la conducta moral. La ética de los filósofos sustituiría la Revelación de la Iglesia, con la pretensión radical e inexorable de validez universal. De esta manera, los filósofos sustituirían a los clérigos en su calidad de guías espirituales y guardianes de las naciones.

El código ético debía sustentarse en la «naturaleza del hombre», lo cual era, a todas luces, un manifiesto. Bastaba afirmarlo, empero, para exponer el peligro que representaba la fórmula de los fundamentos naturales de la ética para un orden creado por el hombre y el papel rector que la clase educada reclamaba para sí en ese orden. ¿Acaso los fundamentos de la ética se encontraban en

la «naturaleza» de hombres y mujeres *empíricos* que «en verdad existían»; en las inclinaciones e impulsos burdos, como lo demostraban las elecciones que la gente realmente hacía en la búsqueda de sus metas y en su cotidiano interactuar? Mas una versión tan «democrática» de la «naturaleza humana» arruinaría la pretensión de los filósofos de ejercer el liderazgo espiritual y haría sus servicios prescindibles. Mas sucedió que los filósofos prefirieron atemorizar a sus lectores describiendo imágenes espeluznantes sobre la amenaza al orden humano: si se le permitía a la conducta humana seguir sus inclinaciones espontáneas, no habría ningún orden donde el ser humano pudiera habitar. La vida sería «desagradable, bestial y breve». «La multitud», escribía D'Alembert, era «ignorante y estúpida... incapaz de ninguna acción decidida y generosa»[11]. Era imposible calcular las consecuencias destructivas que tendría la conducta burda y cruel, y las pasiones salvajes de las masas. Nunca habían mostrado *les philosophes* estima por hombres y mujeres «empíricos». Y esto representaba un problema difícil, ya que era justamente en la «naturaleza» de tales hombres y mujeres donde debían imprimir un código ético que a su vez legitimara el papel de los ilustradores en tanto legisladores éticos y guardianes de la moral.

Sólo se podía imaginar una solución para este dilema: efectivamente, la naturaleza del Hombre proporciona el fundamento sólido y suficiente para un código ético de vigencia universal, pero no la «naturaleza de hombres y mujeres» tal como se encuentra en ese momento, ya que lo que vemos ahora *no* es la manifestación de la «verdadera naturaleza humana»; ésta no se ha desarrollado plenamente en ningún lado. La naturaleza humana existe hoy únicamente *in potentia*, como una posibilidad por nacer, en espera de que la partera la saque, no antes de un largo trabajo y agudos dolores de parto. La naturaleza humana «todavía» no es tal; es sólo su *potencial*; un potencial inacabado pero —lo más importante— *inacabable por sí solo*, sin la ayuda de la razón y de quienes portan la razón.

Dos cosas debían hacerse para que ese potencial se convirtiera en una realidad cotidiana. Primero, era necesario revelarles a los seres humanos su potencial moral oculto; la gente debía ser iluminada respecto de las normas que podría cumplir pero que le era imposible descubrir sin ayuda. Segundo, era necesario ayudarla a seguir estas normas con un ambiente cuidadosamente diseñado para propiciar y recompensar una conducta genuinamente moral. Y ambas tareas requerían, evidentemente, habilidades profesionales: primero, de los maestros y, después, de los legisladores. Su urgencia colocó al conocimiento y a quienes lo detentaban, así como a aquellos que ponían en práctica el conocimiento de quienes lo poseían, en una sólida posición de autoridad suprema. De su inteligencia y acciones dependía el destino de rehacer la realidad humana de acuerdo con la naturaleza humana.

¿Por qué debería apegarse la gente a los principios revelados por sus maestros? En ausencia de sanciones divinas —que ahora se rechazaban enfáticamente— debía existir un código ético que satisficiera las necesidades de aquellos a quienes se exhortaba a seguirlo. El deseo de ser moral sólo podía tener raíces terrenales como los cimientos sobre los que se erigiría la ética del futuro, y pasar una prueba tan humana como el terreno en el que se colocaran estos cimientos. Era necesario demostrar que hacer el bien era bueno para quienes lo hacían; era deseable por los beneficios que aportaría: aquí, ahora, en este mundo. Debía justificarse como la *elección racional* para una persona que deseaba una vida buena; y era racional porque recompensaba la bondad. Interés y amor propio eran las razones para someterse a los ilustradores morales y aceptar sus enseñanzas. El amor propio es lo que cada uno de nosotros experimenta y lo que nos guía «naturalmente» en lo que hacemos. Todos buscamos el placer y evitamos el dolor; pero no está garantizado que el amor propio lo logre, a menos que esté *ilustrado*: apoyado y guiado por un amor propio adecuadamente entendido; en realidad, por un interés *adecuadamente entendido,* aunque era precisamente de esa comprensión adecuada de lo que

notoriamente carecía la mente inculta y burda. Había que *decirle* a la gente cuáles eran sus verdaderos intereses, y si no escuchaba o fingía estar sorda, debía obligársela a comportarse como exigían sus *verdaderos* intereses, incluso contra su voluntad, si así fuese necesario.

Nadie debe hacerle daño a otro porque esto va en contra del interés propio, al menos en el largo plazo, aun cuando una persona miope y torpe suponga lo contrario. Ser despreciado por aquellos con quienes vivimos es una carga que nadie podría ni debería soportar, explicaba Voltaire; por ello, «cualquier hombre razonable llegará a la conclusión de que ser una persona honesta es a todas luces conveniente» *(Tratado de metafísica).* Confrontada con los hechos, cualquier persona *razonable debe* aceptar que hacer el bien es mejor que hacer el mal. Y, al aceptarlo, la *razón* viene a auxiliar al *amor propio,* y su encuentro actúa en nuestro amor propio *adecuadamente entendido.*

La razón es una característica humana compartida, aunque particularmente en el caso de esta igualdad, como en tantos otros, algunos seres humanos son más iguales que otros. El filósofo es la persona dotada de un acceso directo a la razón, la razón pura, la razón despejada de las nubes del interés mezquino. Por ende, su tarea es buscar el tipo de conducta que dictaría la razón a una persona *razonable.* Una vez que lo encuentra, debe comunicar sus hallazgos a aquellos menos dotados que no pueden encontrarla por sí mismos, y hacerlo con la *autoridad* de «quien sabe». A los otros, a quienes les dirige el mensaje, estos hallazgos les llegan a manera de leyes; no una regla inherente a su propia elección, sino una regla que incita la elección desde afuera. Pese al hecho de que la razón es propiedad de cada persona, las reglas promulgadas en nombre de la razón deben obedecerse con la sumisión debida a una poderosa fuerza externa. Y la mejor manera de concebirlas es pensándolas como leyes impuestas por una autoridad armada de los medios coercitivos para hacerlas cumplir. Aun cuando la justificación de ser moral sea burdamente individualista y autónoma

—se refiera al amor y al interés propios— la realidad de la conducta moral sólo puede garantizarse por la fuerza heterónoma de la ley.

EL JUICIO MORAL EXPROPIADO Y REHABILITADO

Fue en el intersticio entre las inclinaciones individuales «reales» y la supuesta manera como la gente debería comportarse *si* su conducta estuviera regida por el interés propio adecuadamente entendido que el código ético pudo desplegarse como un instrumento de dominación social. De hecho, mientras existió este intersticio, dicho código ético no podía ser *más* que una invitación o justificación para la heteronomía moral, aun cuando el código en sí cautivara la capacidad humana innata de hacer un juicio moral autónomo. Cada persona es capaz de hacer una elección moral, y ello nos permite tratarla como la destinataria de una exigencia moral y como sujeto moralmente responsable; no obstante, por alguna razón —ya sea la carga hereditaria compartida del pecado de Adán o la ignorancia del interés propio, o las pasiones animales desbordadas en el ser humano—, la mayoría de las personas, al hacer la elección, no eligen lo que es moralmente bueno. Paradójicamente, esa *libertad* de juzgar y elegir necesita una fuerza externa que *obligue* a una persona a hacer el bien «por su propia salvación», «por su propio bien» o «por su propio interés».

Tal paradoja no dejaba de intrigar a los pensadores morales, al menos desde que San Agustín atacó la «herejía» de Pelagio. Lógicamente, se trataba de una paradoja *lógica* que llevaba el ingenio filosófico a su límite. No obstante, no había paradoja alguna por cuanto a la *condición real* de la cotidianidad. Todas las instituciones sociales apoyadas en sanciones coercitivas se han fundado sobre la suposición de que es imposible confiar en que el individuo hará una buena elección, al margen de que «buena» se interprete

como «buena para el individuo» o «buena para la comunidad», o ambas. Y, sin embargo, es precisamente debido a que la cotidianidad está tan saturada de instituciones coercitivas, dotadas de la autoridad de imponer las normas de buena conducta, que el individuo, *en tanto* individuo, es poco confiable. La única manera en que la libertad individual podría tener consecuencias moralmente positivas es —en la práctica, si bien no en la teoría— sometiéndola a normas heterónomas establecidas; ceder a agencias socialmente sancionadas el derecho a decidir lo que es bueno y someterse a su veredicto. En pocas palabras, esto significa sustituir la moralidad por un código legal, y moldear la ética conforme al patrón de la ley. La responsabilidad individual se traduce, entonces —una vez más en la práctica, mas no en la teoría—, en la responsabilidad de seguir o romper las reglas éticas y legales avaladas por la sociedad.

Ante este planteamiento, la dialéctica entre moralidad y legislación se presenta como un «predicamento existencial» del ser humano; como una antinomia irresoluble del «individuo frente al grupo» o del «individuo frente a la sociedad». Como tal, se reflejó con mayor frecuencia tanto en los análisis filosóficos como sociológicos, ya fueran los de Jean-Jacques Rousseau o Herbert Spencer, Émile Durkheim o Sigmund Freud. No obstante, el modelo aparentemente universal que resultó de estas disertaciones ocultó los niveles tan dispares de heteronomía a los que fueron expuestos diversos individuos, así como el grado tan ampliamente diverso en que podían aceptar, y de hecho aceptaron, esa condición. La autonomía individual y la heteronomía están desigualmente distribuidas en la sociedad moderna. Incluso si se descubre la presencia de ambas en cualquier condición humana, su cantidad es muy variable, ya que se ha distribuido entre los diferentes niveles sociales en distinta medida. De hecho, la autonomía, la heteronomía, la libertad y la dependencia —así como la imputación de confiabilidad moral que tiende a teorizarse *ex post facto* como la raíz de su antinomia— son los factores principales de la *estratificación* social.

Lo que los modelos filosóficos y sociológicos de «condición humana universal» intentaron (en vano) superar en la teoría era la dualidad práctica de posturas morales en la sociedad moderna, en sí un instrumento y un reflejo de dominación. En la sociedad moderna, algunos individuos son más libres que otros; unos más dependientes que otros. A algunos se les permite tomar decisiones autónomas. Y estas decisiones pueden ser autónomas gracias a los recursos con que cuentan quienes toman la decisión, ya sea que se confíe en que éstos conozcan sus intereses y, por ende, tomen decisiones adecuadas y razonables, o que las decisiones que toman están fuera de la competencia del código ético socialmente promovido y se declaran «indiferentes desde un punto de vista moral» (*adiafórico,* esto es, del tipo del que las autoridades éticas no consideran necesario adoptar una postura). A otros no se les permite tomar decisiones plenamente autónomas (y difícilmente pueden hacerlo, si consideramos la escasez de recursos con que cuentan); y, o bien se los considera incapaces de conocer sus verdaderos intereses y actuar conforme a ello, o sus posibles acciones autónomas se definen como perjudiciales para el bienestar del grupo e, indirectamente, para los propios actores.

De manera resumida, esta dualidad de mediciones se expresa como el dilema de la deseabilidad intrínseca de la libre toma de decisiones y, por otra parte, como la necesidad de limitar la libertad de aquellos que se supone la utilizarán para hacer el mal. Es posible confiar en que los sabios —nombre en código de los poderosos— harán el bien de manera autónoma, pero no es posible que todas las personas sean sabias. Por consiguiente, con el propósito de permitirles a quienes cuentan con recursos hacer más el bien, es necesario darles más recursos (de los cuales, se espera, harán buen uso). No obstante, para impedir que quienes carecen de recursos hagan el mal, es necesario restringirles aún más los recursos (así, por ejemplo, se debe dar más dinero a los ricos, y menos a los pobres, para asegurarse de que en ambos casos se harán buenas acciones).

Desde luego, la libertad total o la dependencia total no se encuentran en ninguna sociedad. Ambos son polos imaginarios entre los que se encuentran y oscilan situaciones reales. Asimismo, quienes quisieran, idealmente, reclamar el monopolio, o al menos una medida adicional del derecho de tener libre elección sobre la base de una capacidad exclusiva de tomar decisiones racionales, no siempre se salen con la suya, y ciertamente no todo el tiempo. La libertad —en la realidad, no en el ideal— es un privilegio sujeto a acaloradas disputas, y no puede dejar de serlo. El privilegio no puede exigirse explícitamente; debe defenderse de manera más sutil, declarando a la libertad como propiedad innata de la condición humana y afirmando, posteriormente, que no todos pueden darle un uso que la sociedad tolere sin que se ponga en peligro su supervivencia o bienestar. Mas incluso en esta forma se cuestiona la defensa del privilegio. Cuál es o no es el uso adecuado de la libertad, qué es beneficioso o perjudicial para el bien común es un asunto discutible, tema de genuino conflicto de intereses y objeto de interpretaciones opuestas. Existe un verdadero conflicto y una verdadera oposición entre condiciones de vida, que las teorías éticas que pretenden llegar a principios universales aplicables a todos ignoran o pasan por alto en su propio perjuicio, y a fin de cuentas terminan con una lista de recetas triviales para dilemas abominablemente insignificantes o imaginarios de experiencia universal, o con modelos abstractos que cautivan al filósofo por su elegancia lógica, aun cuando son irrelevantes para la moralidad práctica y la toma de decisiones cotidiana en la sociedad.

Este triste predicamento ciertamente no es culpa del filósofo. En cualquier sociedad humana, a la gente se le imponen diferentes normas morales, y ésta tiene diverso grado de autonomía moral. Las normas y la autonomía son, asimismo, objeto de conflicto y lucha. No existe ninguna agencia social todopoderosa e incontrovertible que pueda —o quiera— plasmar principios universales —por más sustento intelectual que éstos tengan— en normas reales de conducta universal. En cambio, hay muchas agencias y

muchas normas éticas cuya presencia arroja al individuo a una situación de incertidumbre moral para la cual no se encuentra una salida plenamente satisfactoria. Al final del camino que la sociedad moderna ha transitado en su búsqueda de una legislación que plasme un código universal de normas éticas, se encuentra el individuo moderno bombardeado por exigencias morales, opciones y anhelos en conflicto, con la responsabilidad de sus actos sobre sus hombros. «Lo que nos hace modernos», escribe Alan Wolfe, «es la capacidad de actuar como nuestros propios agentes morales»[12]. Pero al margen de que seamos o no modernos, vivimos en una sociedad moderna, que nos deja poca opción salvo ser nuestros propios agentes morales, aun cuando (y tal vez por eso mismo) abundan las ofertas de que alguien haga el trabajo por nosotros (a cambio de dinero, libertad o ambos).

En el otro extremo de la época moderna nos encontramos, por así decirlo, en el punto de partida. Supuestamente se les evitaría a los individuos la agonía de la incertidumbre en una sociedad racionalmente organizada, «transparente», en donde reinaría la Razón, y sólo la Razón. No obstante, ahora sabemos que esto nunca se intentó, ni podía hacerse. La apuesta de hacer a los individuos universalmente morales al dejar su responsabilidad moral en manos de los legisladores fracasó, al igual que la promesa de que todos serían libres en el proceso. Ahora sabemos que siempre enfrentaremos dilemas morales sin soluciones claramente buenas (esto es, soluciones de consenso universal, no cuestionadas), y que nunca tendremos la certeza de encontrar dichas soluciones, ni siquiera de saber si sería bueno encontrarlas.

POSMODERNIDAD: MORALIDAD SIN UN CÓDIGO ÉTICO

Dado que en la actualidad enfrentamos elecciones de una magnitud sin precedentes con consecuencias potencialmente desastro-

sas, ya no esperamos que la sabiduría de los legisladores o la perspicacia de los filósofos nos alivien de una vez por todas de la ambivalencia moral y de la incertidumbre en las decisiones. Sospechamos que la verdad es lo opuesto de lo que nos han dicho. La sociedad, su continuidad y bienestar son posibles gracias a la competencia moral de sus integrantes, y no a la inversa. Para ser más exactos, como dice Alan Wolfe, la moralidad es una práctica «negociada entre agentes aprendices capaces de crecer, por un lado, y una cultura capaz de cambio, por la otra» [13]. Más que reiterar que no habría individuos morales si no fuera por la labor de capacitación y supervisión de la sociedad, cada vez comprendemos mejor que debe ser la capacidad moral del ser humano lo que lo hace capaz de formar sociedades y, contra todo, asegurar su —feliz, o menos feliz— supervivencia.

La verdad probable es que las elecciones morales son verdaderamente elecciones, y los dilemas, dilemas, no los efectos temporales y rectificables de la debilidad, la ignorancia o los errores humanos. Los problemas no tienen soluciones predeterminadas, ni las encrucijadas una dirección intrínsecamente preferible. Tampoco hay principios inflexibles que podamos aprender, memorizar y desplegar para escapar de situaciones que no tengan un buen desenlace, o que nos eviten el amargo regusto —llámese escrúpulos, conciencia culpable o pecado— que llega inadvertido una vez que las decisiones se han tomado y realizado. La realidad humana es desordenada y ambigua, como son ambivalentes las decisiones morales, a diferencia de los principios éticos abstractos. Vivimos en este mundo y, sin embargo, como si retáramos a los mortificados filósofos que no conciben una moralidad «sin principios», una moral sin fundamentos, demostramos día a día que podemos vivir, o aprender a vivir, o lograr vivir en este mundo, aun cuando pocos de nosotros podríamos definir, si nos preguntaran, cuáles son los principios rectores y, menos aún, quienes han escuchado cuáles son los «fundamentos» sin los cuales supuestamente nunca podremos hacer el bien y amar a nuestro prójimo.

Ser conscientes de que ésta es la verdad —o al menos intuirlo o pretender saberlo— es ser posmoderno. Podríamos decir que la posmodernidad es una *modernidad sin ilusiones;* el anverso sería que la modernidad es una posmodernidad que se niega a aceptar su propia verdad. Las ilusiones en cuestión se resumen en la convicción de que el «desorden» del mundo no es sino un estado temporal y reparable, que tarde o temprano será sustituido por los principios de la razón, ordenados y sistemáticos. La verdad en cuestión es que el «desorden» permanecerá, al margen de lo que hagamos o conozcamos, que los pequeños órdenes y «sistemas» que elaboramos son frágiles —en tanto no se observe lo contrario— y arbitrarios, y a final de cuentas tan fortuitos como sus opciones.

Cabría decir también que la posmodernidad propicia el «reencantamiento» con el mundo después de la lucha moderna, tan larga y decidida, aunque también inconclusa, por «desencantarnos» de él (o, más exactamente, la resistencia a desencantarnos, que difícilmente perdimos, siempre fue la «espina posmoderna» en el cuerpo de la modernidad) [14]. La desconfianza en la espontaneidad humana, en los impulsos e inclinaciones que resisten la predicción y la justificación racional, ha sido sustituida por la desconfianza en la razón calculadora, carente de emociones. Se le ha devuelto la dignidad a las emociones; legitimidad a las simpatías y lealtades «inexplicables», incluso *irracionales* que no pueden «describirse» en términos de su utilidad y propósito. Ya no se buscan desesperadamente funciones, manifiestas o latentes, para todo lo que la gente hace entre sí y para sí. En el mundo posmoderno, el *misterio* ya no es un extranjero apenas tolerado que aguarda la orden de deportación. En ese mundo suceden cosas sin que haya una causa que las haga necesarias, y la gente hace cosas que difícilmente pasarían la prueba de un propósito responsable, ya no digamos «razonable». El temor al vacío —según Theodore Adorno—, el más agudo efecto psicológico de la Ilustración moderna, ha sido mitigado y aplacado, aunque nunca completamente

sometido. Aprendemos a vivir con acontecimientos y actos que no sólo no se han explicado, sino que son —por lo que sabemos sobre lo que sabremos— inexplicables. Algunos diríamos incluso que son estos acontecimientos y actos los que constituyen el duro e inamovible centro del predicamento humano. Aprendemos una vez más a respetar la ambigüedad, a valorar las emociones humanas, a apreciar acciones sin propósito y sin esperar recompensa. Aceptamos que no todas las acciones, ni siquiera las más importantes, necesitan una justificación o explicarse como dignas de nuestra estima.

Para una mente moderna, estos sentimientos posmodernos representan un peligro mortal para la convivencia humana. Habiendo difamado y denostado los actos humanos que sólo tienen como causa «pasiones» e inclinaciones espontáneas, la mente moderna se siente horrorizada por la perspectiva de la «desregulación» de la conducta humana, de vivir sin un código ético estricto y abarcador, de apostarle a la intuición moral del ser humano y a su capacidad de negociar el arte y los usos de la convivencia, más que buscar apoyo de reglas legales y despersonalizadas sustentadas en poderes coercitivos. Se nos ha dado un remanente de los sentimientos modernos a través de la capacitación, ya que en ocasiones, y hasta cierto punto, compartimos estos temores y ansiedades.

Aceptar la contingencia y respetar la ambigüedad no es fácil, y es inútil minimizar sus costos psicológicos. No obstante, si bien no hay mal que por bien no venga, este mal es especialmente agudo. El reencantamiento posmoderno con el mundo involucra la posibilidad de enfrentar sin ambages la capacidad moral del ser humano, como en verdad es, sin disfraces ni deformaciones; readmitirla al mundo humano desde su exilio moderno; restaurarla a su derecho y dignidad; borrar el recuerdo de la difamación, el estigma que dejó la desconfianza moderna. No es que, como consecuencia, el mundo sea necesariamente mejor y más hospitalario, pero tendrá la oportunidad de llegar a un acuerdo con las duras y

resistentes proclividades humanas que evidentemente no pudo legislar, y partir de ahí. Tal vez partir de ahí —más que declarar el inicio inexistente— hará incluso más *realista* la esperanza de un mundo más humano, si no por otra cosa, por su *modestia.*

Permitir que la moralidad salga de su rígida armadura de códigos éticos construidos artificialmente —o abandonar la ambición de mantenerla ahí— significa *repersonalizarla.* Solía considerarse que las pasiones humanas eran demasiado débiles e inestables, y la tarea de asegurar la convivencia humana demasiado seria para confiar su destino a la capacidad moral del ser humano. Ahora comprendemos que el destino no puede confiarse a nadie más; o, en otras palabras, que no es posible cuidar ese destino —esto es, todo el cuidado sería poco realista o, peor aún, contraproducente— a menos que nuestra forma de cuidarlo tome conciencia de la moralidad personal y su terca presencia. Lo que hemos aprendido, y por la vía difícil, es que la moralidad personal hace posible la negociación ética y el consenso, y no a la inversa. Sin duda, la moralidad personal no garantiza el éxito de dichas negociaciones; incluso podría hacerlas más difíciles y agregar algunos obstáculos en el camino: los caminos ya no serán trazados con maquinaria pesada. Con toda probabilidad, cualquier acuerdo al que se llegue será inconcluso, temporal y no de aceptación universal. Pero sabemos que así es precisamente como están las cosas y dónde nos encontramos, y que pretender lo contrario pone en riesgo nuestra posición erecta.

Repersonalizar la moralidad significa devolver la responsabilidad de la meta —a donde se la exilió— al punto de partida del proceso ético, donde se siente cómoda. Vemos ahora, con una mezcla de aprensión y esperanza, que a menos que la responsabilidad moral se enraíce «desde el principio» en nuestra manera de ser, nunca podremos conjurarla más tarde, por elevado o exhaustivo que sea el esfuerzo. Sentimos una simpatía instintiva con recordatorios como el que escribió P. F. Strawson hace más de veinte años, cuando nos dice que la pregunta «¿Cuál es el interés del

individuo en la moralidad? no se responde mencionando el interés general en la existencia de algún sistema de exigencias sancionadas socialmente»[15] (y, de hecho, ya no estamos seguros de que la pregunta sobre el «*interés* en la moralidad» debería hacerse; sospechamos que es una especie de pregunta fraudulenta que se apropia de su respuesta). También hemos llegado a creer que todos los sustitutos construidos socialmente —como responsabilidades funcionales o de procedimiento— son sustitutos estériles, poco confiables y de moralidad dudosa (aun cuando sean eficientes desde una perspectiva instrumental). Todos embotan, en vez de reforzar, la responsabilidad individual, último bastión y esperanza de la moralidad. Aunque tarde, hemos llegado a apreciar la sugerencia de Vladimir Jankélévitch: de la misma manera en que el hecho del *cogito* invalida el escepticismo total, el hecho de la «intimidad moral» debe verse como «la última instancia» desde la cual «la apelación es imposible, salvo en el caso de mala fe». «Nada sustituye este consentimiento íntimo del alma plena, ni el consentimiento superficial que se adhiere a palabras, ni una autoridad trascendente que exige que ella misma sea relevada por la conciencia para ser admitida»[16].

En primer lugar, deslegitimar o «delimitar» los impulsos morales y las emociones, y luego intentar reconstruir el edificio de la ética con argumentos cuidados, limpios, de matices emocionales, y libres de cualquier atadura con la intimidad humana no procesada es equivalente —para utilizar la metáfora de Harold Garfinkel— a decir que si tan sólo pudiéramos tirar las paredes, veríamos mejor qué soporta el techo. Es el «hecho bruto» primordial y primario del impulso humano, la responsabilidad moral, la intimidad moral lo que proporciona el material del que está hecha la moralidad de la convivencia humana. Después de siglos de intentar probar lo contrario, el «misterio de la moralidad en mi interior» (Kant) nos parece imposible de explicar. Como sugirió recientemente Michael S. Pritchard, al expresar un sentimiento ampliamente compartido:

Podemos intentar salir de nosotros mismos y tratar desapasionadamente de apoyar las proposiciones [éticas] desde un punto de vista externo, objetivo. No obstante, como observa Strawson, este intento nunca ha tenido éxito, y con razón. Si la justificación externa nos exige que nos despojemos imaginariamente de nuestros sentimientos morales para poderlos ver «objetivamente», ¿con qué recursos podríamos llevar a cabo el análisis? Para hacerle justicia al punto, debemos emplear nuestra sensibilidad moral, incluyendo nuestros sentimientos. No hay un terreno neutro. Si pretendemos darle a la filosofía moral algún uso práctico, debemos realizar el «trabajo desde adentro», por más que quisiéramos que fuera de otra manera [17].

Si desaparecen la obsesión moderna por el propósito y la utilidad, y la sospecha igualmente obsesiva por lo autotélico (esto es, lo que afirma ser su propio fin, y no un medio para algo más), la moralidad tendrá la oportunidad de valerse al fin por sí misma. Posiblemente se la deje de amenazar para que presente sus credenciales y justifique su derecho a existir demostrando el beneficio que representa para la supervivencia, el estatus o la felicidad personal, o el servicio que les brinda a la seguridad colectiva, a la ley y al orden. Se trata de una oportunidad seminal, ya que —como veremos más adelante— la pregunta «¿Por qué debo ser moral?» es el fin, no el inicio de una postura moral; postura que —de manera muy similar al *Gemeinschaft* de Tönnies— existe únicamente en un estado *an sich,* dura sólo mientras no conoce su presencia como presencia moral y no se reifica en objeto de escrutinio, ni se somete a la evaluación en términos de estándares ajenos a ella. Si se aprovecha esta oportunidad, la moralidad tendrá la libertad de admitir —o, mejor dicho, no tendrá la necesidad de aceptar, ruborizada— su *no racionalidad,* ya que su propia razón será tanto necesaria como suficiente. Y las cosas funcionarán, ya que ningún impulso moral puede sobrevivir a —ya no digamos salir bien librado de— la prueba ácida de la utilidad o el lucro, y la inmoralidad comienza con exigir esta prueba, ya sea del sujeto moral o del objeto de su impulso moral, o ambos.

2. LA ELUSIVA UNIVERSALIDAD

Hará medio siglo que Robert Musil meditaba en *Der Mann ohne Eigenschaften,* esa elaborada e inconclusa despedida al siglo XIX:

> ¿A quién le puede interesar ya ese absurdo y anticuado parloteo sobre el bien y el mal, cuando se ha determinado que el bien y el mal no son «constantes» sino «valores funcionales», de manera que la bondad de las acciones depende de las circunstancias históricas, y la bondad de los seres humanos de la habilidad psicotécnica con que se explotan sus cualidades?

Es una pregunta abierta la medida en que, e incluso si acaso, esa «historicidad» del bien y el mal, que sacudió hasta su más recóndito interior a los predicadores morales, causó tantos sinsabores a hombres y mujeres absortos en su quehacer cotidiano; y si en tiempos de indecisión, o incluso en los momentos traumáticos cuando se sentían perdidos, seguían a los filósofos al relacionar su incapacidad de actuar con el hecho de que otras personas, en otro momento y lugar, trazaban la línea entre el bien y el mal de manera diferente de ellos; o si al conocer el hecho, si tuvieran este conocimiento, se sentirían mortificados; si se agregaría a la ansiedad de la incertidumbre y a la indecisión que ya los abrumaba al intentar controlar el futuro que, tercamente, se negaba a revelarse; y si esto cambiaría su forma de ser de manera notoria. Pocos de nosotros parecemos preocuparnos por encontrar qué tanto —o qué tan poco— se parece nuestra visión de bien y mal a la de otros, y durante cuánto tiempo ha perdurado o perduraría el acuerdo. Para

la mayoría, saber que lo que hacemos es aprobado por «gente como nosotros» —la «gente que cuenta»— es todo lo que necesitamos para dormir tranquilos y acallar nuestra conciencia cuando «ellos» —los que *no* son como nosotros— lo desaprueban.

El vínculo íntimo entre la obediencia a reglas morales y creer en su universalidad probablemente se debió a una preocupación de los filósofos. Resultaba imposible postular este vínculo a menos que ya se les hubiera imputado a hombres y mujeres comunes y corrientes la búsqueda de la coherencia y la congruencia que era el sello distintivo de los filósofos; o a menos que se hubieran proyectado sobre ellos las preocupaciones características de quienes tenían el poder, que promovían sus ambiciones locales solapados en un manto de universalidad. Y no sólo era una preocupación de los filósofos, sino una preocupación seria.

El hecho de que las imágenes del bien y el mal difieran de un lugar a otro y de una época a otra, y que poco podamos hacer al respecto, no ha sido un secreto, por lo menos desde Montaigne. Unos cuantos de los autores que escribieron sobre el tema, empero, consideraban este hecho con la resignación que mostraba Montaigne, y con serena y despejada ecuanimidad. La mayoría lo veía con horror, como una amenaza y total absurdo, un reto tanto para el pensador como para el actor. La verdad es, por definición, una; numerosos, en cambio, son los errores. Y lo mismo se aplica a la propiedad moral, si los preceptos morales deberán ir sustentados por una autoridad más respetable que la que vocifera, entre pataletas, «esto es lo que yo quiero, y lo quiero *ahora*». Si las reglas morales predicadas y/o practicadas aquí y ahora deben ir avaladas por esa autoridad, es necesario demostrar que las otras reglas no sólo son diferentes, sino equivocadas o malas, que aceptarlas es el resultado de la ignorancia y la inmadurez, cuando no de la mala voluntad.

La necesidad de salvaguardar la integridad de nuestra propia visión moral de la debacle que sin duda vendría una vez que se descubriera que la visión era sólo una de tantas fue satisfecha,

supuestamente, con la idea de progreso que dominó el pensamiento moderno durante gran parte de la historia. La otredad —toda la otredad creada por el hombre, incluyendo la ética— se *temporalizaba* de manera característica a la idea de progreso: el tiempo significaba la jerarquía, «después» era sinónimo de «mejor», y «malo» de «rebasado» o «no propiamente desarrollado». (El pequeño problema era enviar los fenómenos no aprobados al pasado, su habitáculo natural; construirlos como reliquias que habían rebasado su tiempo, y vivir en el presente, con tiempo prestado; de hecho, como sus portadores ya estaban muertos, no eran sino zombis que deberían enterrarse a la brevedad por su propio bien y el de los demás.) Esta visión encajaría tanto con la necesidad de legitimar la conquista y subordinación de diferentes territorios y culturas como con la de presentar la diseminación del conocimiento como el principal mecanismo no sólo de cambio, sino de un cambio favorable: una *mejoría.* Como dijo V. G. Kiernan, «al colonizar países, hicieron lo posible por aferrarse a la convicción de que diseminaban por el mundo no únicamente el orden sino la civilización»[1]. Johannes Fabian denominó a este extendido hábito «cronopolítica», ya que proyectaba la diferenciación temporal sobre la flecha del tiempo, de manera que las opciones culturales podrían describirse como «alocrónicas», es decir que pertenecen a otra época y sobreviven hasta nuestros días gracias a falsas pretensiones, cuando en realidad son reliquias condenadas a la extinción[2].

EL UNIVERSALISMO Y SUS DESCONTENTOS

El postulado de la universalidad siempre fue una exigencia dirigida o, para decirlo de manera más concreta, una espada con el filo apuntando a un blanco seleccionado. El *postulado* era una reflexión sobre la *práctica* moderna de la *universalidad,* de manera

similar a lo que sucedía con los conceptos relacionados de «naturaleza humana» o «esencia humana», que reflejaban la *intención* de sustituir al *ciudadano* (persona que cuenta con los atributos designados por la ley de la autoridad única e incuestionable, quien actúa como representante del Estado unificado y soberano) por la variopinta colección de parroquianos, parientes y otros personajes locales. El postulado teórico cuadraba bien con las ambiciones y prácticas uniformizantes del Estado moderno, con la guerra declarada a *les pouvoirs intermédiaires,* con la cruzada cultural en contra de las costumbres locales, redefinidas como supersticiones y condenadas a muerte por el delito de oponerse a la administración centralizada. El «hombre universal», despojado hasta la médula de su «naturaleza humana», debería ser —conforme a la expresión de Alasdair MacIntyre[3]— un «ser sin ataduras», no necesariamente ajeno a las particularidades de la comunidad, pero capaz de desprenderse de las raíces y lealtades comunales; de elevarse, por así decirlo, a un plano superior para lograr, desde ahí, una visión amplia, desapasionada y crítica de las exigencias y presiones comunitarias.

El requisito de reconocer como morales únicamente las reglas que pasan la prueba de los principios universales, extemporáneos y extraterritoriales significó, ante todo, el desconocimiento de las pretensiones comunitarias, temporales y territoriales, de hacer juicios morales autorizados[4]. Pronto se vio, empero, que la espada empleada para este propósito en realidad tenía doble filo. Ciertamente penetraba en el cuerpo de los llamados adversarios pertenecientes al parroquialismo desaprobado por el Estado, pero también hería algo que no se había deseado, dañando seriamente la soberanía del Estado que pretendía defender. De hecho, ¿por qué debía el «ser sin ataduras» admitir el derecho de la ley del Estado —ese Estado actual— a definirle su esencia? ¿Por qué debería aceptar el llamado a confinarse al molde de ciudadanía estipulado por el Estado?

Si se lo toma con seriedad —como lo hacen los filósofos, no quienes practican los poderes legislativos—, el postulado de la

universalidad no sólo socava las prerrogativas morales de las comunidades ahora transformadas en unidades administrativas homogéneas del Estado-nación, sino que vuelve insostenible la pretensión del Estado de ser la autoridad moral suprema. La lógica del postulado resulta discordante con la práctica de *cualquier* comunidad política autoconfinada; se opone no sólo al contrapoder específico encargado de obstruir el movimiento hacia la universalidad, sino al propio principio aristotélico de la política como fuente última y guardián de la humanidad. Milita en contra de cualquier teoría, como las expuestas por Michael Walzer o Michael Oakeshot, aristotélicos contemporáneos, que consideran la «razón moral como un llamado a los significados internos de una comunidad política, no un llamado a principios abstractos»[5], al margen del nivel en el que la comunidad política en cuestión se encuentre ubicada.

Cualquier *polis* separa, aísla, «particulariza» a sus integrantes de los integrantes de otras comunidades, de la misma manera en que los une y hace similares en el interior de sus fronteras. El ser «situado» —en términos de MacIntyre, el opuesto al «ser sin ataduras»— siempre se contrapone a un yo situado de manera *diferente,* con raíces en otra *polis*. Por ello, la exigencia de universalidad suele volverse en contra de la *polis,* que quiso domesticarla y hacerles la guerra a sus rebeldes. En sus límites lógicos, esta exigencia sólo puede gestar incesantemente la oposición en contra de cualquier orden moral, y propiciar una postura radicalmente *individualista.* Al promover normas ostensiblemente universales, aunque necesariamente limitadas al entorno local, el gobierno del Estado encuentra oposición y resistencia en el nombre del mismo principio de universalidad que ilumina y/o ennoblece su propósito. Por consiguiente, fomentar normas universales se considera una sospechosa supresión de la naturaleza humana, y tiende a censurarse como *intolerancia.*

Para los defensores del yo «situado» —«comunitarios», se los denominó—, las ambiciones y las prácticas universales resultan,

sin duda, un escándalo: un vehículo de opresión, un acto de violencia perpetrado en contra de la libertad humana. Resultan también inaceptables, empero, para los universalistas liberales serios y congruentes, de *bona fide,* quienes desconfían de cualquier poder menos que universal que afirme ser el promotor de normas supuestamente universales. Desde la perspectiva de los liberales congruentes, la moralidad sólo puede encontrarse en las cualidades y capacidades de los individuos, en tanto personas, mientras que los códigos éticos promovidos en nombre de un grupo —ya fuera en nombre de «intereses de grupo superiores» o de una «sabiduría de grupo suprema», como lo hiciera Søren Kierkegaard— son un ejemplo de conspiración entre los jefes deseosos de poder, por una parte, y el desagrado de sus supuestos pupilos por haberles encomendado la carga de la responsabilidad moral, por la otra.

El hombre es, por naturaleza, de creación animal; de ahí que el ser humano siempre tienda a agruparse como en rebaño: «unámonos», etcétera. Naturalmente, esto sucede bajo todo tipo de nombres rimbombantes: amor, compasión y entusiasmo, acompañados de algún gran plan; es la hipocresía habitual de lo canallas que somos. La verdad es que en un rebaño, estamos libres de la norma individual e ideal[6].

No es ésta, empero, la única razón por la que el arma del universalismo podría volverse en contra de quienes la esgrimen. Ante la ausencia de una soberanía verdaderamente universal en las agencias que promueven el universalismo, el horizonte de la universalidad que «existe en realidad» (o, más bien, que tiene intenciones de hacerlo de manera realista) tiende a detenerse en las fronteras del Estado. Las ambiciones universales de cada autoridad soberana viven una existencia precaria entre la pluralidad de autoridades soberanas. Un poder congruentemente universal sólo puede ser aquel que identifica al género humano en su totalidad con la población sujeta a su gobierno presente o posible. Y este poder difícilmente podría surgir en un mundo organizado conforme al

principio de Estado-nación; un mundo en el que ningún Estado-nación podría contemplar durante largo tiempo el sueño de la soberanía ecuménica. Dado lo anterior, la convivencia de autoridades soberanas —cada una con un reino limitado circunscrito por los de sus vecinos— necesita y fomenta la solidaridad de los soberanos: un reconocimiento abierto o tácito del dominio único de cada soberano dentro de los límites de reglas tipo *«cuius regio, eius religio»*: tú les ordenas a tus súbditos qué hacer y yo les ordeno a los míos. De la misma manera en que la imagen de normas morales universales está hecha para usarla en el plano local, conforme al patrón de la ley universal promulgada por las autoridades estatales, la universalidad moral supraestatal se imagina una especie de «relaciones internacionales»: una mezcla de diplomacia, negociación, búsqueda de «puntos de acuerdo» reales o ficticios. Al margen de lo que se acuerde como «verdaderamente universal», será más del tipo de un «común denominador» que de «raíces comunes». Detrás del procedimiento se esconde el supuesto que lo hace funcionar: que hay más de un concepto de moralidad universal, y que la decisión de cuál predominará se relaciona con la fuerza de los poderes que afirman tener el derecho de articularla.

Pese al poder de estas restricciones y la profundidad de las contradicciones innatas del proyecto universalista, la modernidad consideró cualquier relatividad como un estorbo y un reto, sobre todo, como un irritante temporal que se curaría a corto plazo. Aunque se comprobó la dificultad de llevar a la práctica una universalidad moral, no se permitió que dificultad práctica alguna pusiera en duda la universalidad como el ideal y horizonte de la historia. El relativismo siempre se consideró «vigente», y persistió a pesar de los esfuerzos por refutarlo como un obstáculo pasajero de un movimiento imparable hacia el ideal. El sueño de la universalidad como *el destino último de la humanidad,* y la determinación de sacarla adelante, se refugiaron en el concepto *funcional* de *universalización.* Ahí se encontraba seguro, en tanto pudiera creerse que el proceso de universalización es real, que la «marcha

del tiempo» podría considerarse imparable y que llevaría a la poda progresiva y, a la larga, al sofocamiento de las actuales diferencias. La confianza en los maravillosos poderes curativos del tiempo —especialmente de su parte futura, sobre la que se puede fantasear con toda libertad y atribuirle poderes mágicos sin temor a la prueba empírica— era, a fin de cuentas, una característica conspicua de la mente moderna. Diderot llamó al hombre moderno «posterómano» —enamorado de la posteridad— y, como dijo recientemente Alain Finkielkraut:

> El hombre moderno confiaba en la capacidad del futuro para corregir las injusticias del presente. Imaginaba a la humanidad como un movimiento de cualidades que desafiarían a cada uno de los seres humanos. Le confirió al tiempo por venir su confianza en la Eternidad [...] el hombre moderno marcha hacia la posteridad[7].

Es esa convicción, tan característica de la mentalidad moderna, lo que la etapa posmoderna (junto con los poderes cuya ambición la mantuvieron viva) se encargó de socavar y dejar fuera de moda. La versión posmoderna de la historiosofía de la universalización es la perspectiva de la «globalización», la visión de la extensión global de la información, la tecnología y la interdependencia económica que, curiosamente, no incluye la ecumenización de las autoridades políticas, culturales y morales (factores supuestamente «globalizadores», que se consideran como *no* nacionales, en vez de *inter* o *supra* nacionales). En cualquier caso, la nueva historiosofía da por concluida la perspectiva de universalidad moral al extender el «proceso civilizatorio» de manera distante y nebulosa.

Sin un pasado sustentado en la «misión civilizadora» de los Estados-nación «culturalmente avanzados» o «más desarrollados», la idea de moralidad universal —si pretende sobrevivir— sólo puede apoyarse en los impulsos innatos, presociales, comunes a toda la humanidad —a diferencia de los que resultan del proceso

social, producto terminado y sedimento de la acción educadora/legisladora/ordenadora —o en estructuras elementales igualmente comunes a todos los seres humanos del mundo, que anteceden a cualquier interferencia social (véase el capítulo 3). La alternativa sería conceder el campo de batalla a los adversarios perpetuos de los predicadores del universalismo, los *comunitaristas*. En el momento en que aceptamos la posibilidad de que la pluralidad de soberanías culturales/morales —a diferencia de las políticas/económicas— persistirá durante un tiempo indefinido, quizá por siempre, encontramos muy tentador abandonar el territorio frío y abstracto de los valores morales universales para entrar en el acogedor refugio de la «comunidad nativa»; de hecho, muchos encontrarían esta seducción irresistible. De ahí que la perspectiva de «primero la comunidad» del mundo humano, que durante gran parte de la época moderna fue exiliada a la escasamente visitada periferia de la reflexión filosófica y política —desdeñada por «conservadora», «nostálgica» o «romántica» y destinada al olvido por el pensamiento dominante que orgullosamente se describía como «marchando al paso de los tiempos», científico y «progresista»— haya vuelto para tomar venganza, pues está a punto de ser elevada al canon y al «buen sentido» incontestables de las ciencias humanas.

REARRAIGO DEL YO DESARRAIGADO

El problema con la visión de los comunitaristas renacidos es que, tal como los guardias del universalismo se rehusaron a limitar su vigilancia a las garitas construidas a lo largo de las fronteras de los Estados-nación, los yo «situados» se niegan a confinarse al papel de guardias fronterizos de las «comunidades genuinas»; esto es, las comunidades imaginadas por los teóricos. Las fronteras entre comunidades son mucho más difíciles de delinear con

precisión que las fronteras de los Estados, aunque ésta no es la preocupación principal. Si la identidad de una comunidad debe definirse por el control que tiene de los yos que «sitúa» y, por consiguiente, por el grado de consenso moral que logra generar en ellos, entonces la noción de fronteras comunitarias —especialmente las fronteras estrechamente vigiladas e impermeables de los Estados-nación, aunque también, en un sentido más laxo, las fronteras de líneas discontinuas que circunscriben a una población comparativamente uniforme, y cultural y moralmente homogénea— se torna cada vez más difícil, si no es que imposible, de sostener.

No existe autoridad *comunal* con un poder de adjudicación legal comparable al de las agencias *estatales* o avaladas por el *Estado.* En ausencia de esta autoridad, una comunidad que verdaderamente puede «situar» a sus integrantes con cierto grado de importancia duradera parecería más un postulado metodológico que un hecho de la vida real. Cuando descendemos del reino relativamente seguro de los conceptos a la descripción de cualquier objeto concreto que dichos conceptos supuestamente representan, encontramos una colección fluida de hombres y mujeres que actúan entre malentendidos, agobiados por controversias internas y con muy pocos medios para ser árbitros de las proposiciones éticas en conflicto. De esta manera, se comprueba que la comunidad moral no es tanto *imaginada* como *postulada,* y postulada *de manera contenciosa:* un postulado siempre enfrentado a otros; un *programa,* una propuesta para amarrar el futuro, más que para defender o reivindicar el pasado, sobre todo, una propuesta para amarrar a un número determinado de hombres y mujeres, y subordinar sus acciones a ciertas elecciones, cuya preferencia depende del esfuerzo para hacer real la existencia postulada de la comunidad. Lo que se describe como «moral» en la comunidad moral son los efectos deseados de dicha subordinación; la restricción y selección de las elecciones individuales por medio del requisito de cooperar para que el grupo sea real, disfrazado de exigencia de mantener vivo al

grupo (exigencia a menudo expresada burda y engañosamente como la necesidad de sacrificar el interés individual, egoísta, en aras del siempre supuesto interés general).

La actual retirada del Estado como legislador *moral* —mejor dicho, el abandono de las ambiciones modernas de que dicha legislación tenga un alcance universal— deja el territorio libre para el buen gobierno comunal. Cada vez con mayor frecuencia, los Estados reconocen los derechos de categorías más pequeñas que la nación —étnicas, territoriales, religiosas, de género, de política sexual— para efectos de especificidad moral y autodeterminación, o, quizá, permiten que esta autodeterminación se dé por omisión, más que por intención. Ahora, el vacío se llena con presiones en competencia, cada una de las cuales exige el derecho de interpretar las reglas derivadas de la «situación» de tantos yos como —afirman— tienen en su dominio «natural» de supervisión ética. Los «derechos humanos» que, por una parte, son el resultado de que el Estado haya abdicado de ciertas prerrogativas para legislar y de su pasada ambición de reglamentar de manera absoluta y escrupulosa la vida individual —el Estado que se reconcilia con la permanencia de la diversidad dentro de su ámbito— son también un grito de guerra y una herramienta de chantaje en manos de quienes aspiran a ser «líderes comunitarios» y desean recoger los poderes desechados por el Estado. De un lado, está la expresión de la individualización de la diferencia, de una nueva autonomía moral; de otro lado, intentos disfrazados aunque definidos por colectivizar nuevamente la diferencia y diseñar una nueva heteronomía, si bien a una escala diferente que antaño.

Confrontados en el pasado con el poder condensado de la «universalidad» legal/moral, definida e impuesta por el Estado-nación, los individuos se encuentran ahora expuestos a una cacofonía de presiones sociales o instancias de chantaje cuasiético que intentan expropiar el derecho individual a la elección moral. Ninguna de las presiones contradictorias, empero, está dirigida a una situación tan amplia como la que solía ser la del ciudada-

no, sujeto del Estado. Normalmente, los complejos «blancos humanos» se reducen a una sola faceta elegida como la roca sobre la cual deberá construirse la comunidad postulada. Aunque sólo se dirigen a un aspecto de la multifacética identidad del individuo, es un aspecto medular para determinar su situación, lo cual minimizará y rebasará todos los demás aspectos, exonerándolo de antemano de cualquier desobediencia futura a las presiones que pudieran imponerle. Lo que se exige es una especie de lealtad que margine o invalide los reclamos de obediencia, anclada en otros aspectos de la identidad multifacética que compiten entre sí. En primer lugar, el yo debe podarse, disecarse y rearmarse para estar verdaderamente «situado». La teoría del yo situado, y la ideología que fundamenta la construcción de comunidad que esa teoría refleja y apoya, revierten la verdadera lógica del proceso. Lejos de ser una «situación» que se dé «naturalmente», es una situación social, producida de manera *controversial;* siempre es el resultado de una lucha y, por lo general, de elección individual.

La moralidad legislada por el Estado y las difusas presiones morales de los autoproclamados portavoces de las comunidades postuladas son unánimes en un determinado punto: ambas niegan, o por lo menos limitan, la discreción moral individual.

Ambas luchan por sustituir el deber ético heterónomo por una responsabilidad moral autónoma. Ambas intentan expropiar al individuo de la elección moral o, por lo menos, de ejercer su libre albedrío en aspectos de la vida que se consideran relevantes para el «bien común»: en caso de conflicto, quieren que los individuos opten por la acción que promueve la causa común, por encima de las demás consideraciones («el interés de todos debe prevalecer por encima de los intereses de cada uno»). Ambas desconfían de la iniciativa individual; ambas ven con malos ojos los apegos y las lealtades que los individuos generan por su propia cuenta en el proceso del intercambio espontáneo, no forzado ni supervisado. Ambas sospechan de la red de vínculos interpersonales —y buscan

el momento para desbaratarla— por considerarla tierra fértil para la resistencia y la sedición.

Por las razones antes mencionadas, la enemistad a la moralidad «espontánea» y autónoma, de carácter individual, es, en el caso de las comunidades postuladas, mucho más vigilante, intensa y combativa que cuando se trata de un Estado bien atrincherado, seguro y con confianza en sí. La intolerancia militante nace de la inseguridad, que en el caso de las comunidades postuladas, es endémica e incurable. Las comunidades postuladas son inseguras *porque* son todo menos postuladas, y carecen de la confianza aún más por la razón de que siguen postuladas *a perpetuidad,* al margen de lo que hagan para consolidar su presente y asegurar su futuro. Como afirma Cornelius Castoriadis, «en lo más recóndito de nuestra fortaleza egocéntrica, una voz nos repite suave pero incansablemente, "nuestras paredes están hechas de plástico, nuestras acrópolis de papel maché"»[8]. Al no tener otro sustento salvo la sumisión de los convertidos, la presencia de las comunidades debe renovarse día a día. No hay tiempo para descansar; incluso un lapso momentáneo en la vigilancia podría dar como resultado una disipación irreversible. Por ello, no hay límites para la crueldad y la opresión que se cometen en el camino que lleva de la postulación determinada a la existencia precaria. La supresión más despiadada y asesina de la autonomía individual se perpetra hoy en día en nombre de los «derechos humanos», expropiados y colectivizados como los «derechos de la minoría» (pero siempre una minoría que desea ser mayoría, o al menos aspira al derecho de comportarse como si lo fuera). La negativa de aceptar la interpretación forzosa de la «situación» se condena como un acto subversivo y de traición; por consiguiente, los traidores no deben esperar ninguna misericordia.

Así como el toque de clarín del yo «desvinculado» sirvió con frecuencia para silenciar las protestas en contra de que el Estado-nación unitario suprimiera la autonomía moral, la imagen del yo «situado» tiende a encubrir las prácticas «comunitarias» de una

supresión similar. Ninguna de las dos es inmune al abuso, como tampoco ninguna está propiamente protegida de ser utilizada para la promoción de la heteronomía moral y la expropiación del derecho individual de hacer juicios morales.

LOS LÍMITES MORALES DE LA UNIVERSALIDAD ÉTICA

Ambos conceptos resultan eminentemente utilizables para fomentar la heteronomía ética por el hecho de que lo que tácitamente supone cualquier visión de moralidad universal de grupo —ya sea que el grupo en cuestión se refiera a la especie humana, en general, a un Estado-nación o a una comunidad postulada— es que la conducta moral puede expresarse en reglas a las cuales se les da una forma universal: los yos morales pueden disolverse en el abarcador «nosotros»; el «yo» moral es sólo el singular del «nosotros» ético. Y dentro de este «nosotros» ético, «yo» es intercambiable por «el/ella»; si una cosa es moral cuando se afirma en primera persona, sigue siendo moral en segunda o tercera persona. De hecho, se considera que únicamente las reglas que pasan esta «despersonalización» satisfacen las condiciones de las normas *éticas.* Que la moralidad sólo puede ser *colectiva* de una u otra manera —como resultado de la legislación autoritaria o de una «situación» comunal *a priori* supuestamente no deliberada, aunque igualmente poderosa— es «evidentemente» una tautología. Su verdad ha sido garantizada de antemano por la manera como se definieron y señalaron los fenómenos morales.

No obstante, las premisas pueden sobrevivir únicamente si siguen siendo tácitas y, por ende, incontroladas. Al analizarlas más de cerca, no parecen ni inmediatamente obvias ni seguras de aceptar.

Tomemos la primera premisa: al considerar los fenómenos morales, tenemos la libertad de seguir la regla gramatical de consi-

derar «nosotros» como el plural de «yo». Esto es, no obstante, una parodia de la moralidad, objeta Emmanuel Lévinas, y explica:

> Respetar no puede significar someterse, aunque no obstante el otro me manda. Se me manda, es decir, se me reconoce como capaz de obrar. Respetar no es inclinarse ante la ley, sino ante un ser que me manda hacer algo. Pero, para que este mandato no comporte humillación alguna —pues ello me retiraría la mera posibilidad de respetar—, el mandato que recibo debe ser al mismo tiempo el mandato de mandar a quien me manda. Consiste en mandarle que me mande. Esta referencia de mandato a mandato consiste en el hecho de decir «Nosotros», de tomar partido. Debido a esta referencia de un mandato a otro, Nosotros no es el plural de Yo *(Nous n'est pas le pluriel de Je)*[9].

Habría una manera fácil de que los muchos «yos» se convirtieran en el colectivo «nosotros», sólo si pudiéramos considerar todos los «yos» como idénticos, por lo menos con respecto a un atributo que asigna las unidades como miembros de un grupo (como «nosotros los rubios», o «nosotros los egresados de X universidad», o «nosotros los que vamos al Leeds United») y, por consiguiente, fuesen intercambiables; «nosotros» se convierte en un plural de «yo» sólo a costa de disimular la multidimensionalidad del «yo». Entonces, «nosotros» es una suma, el resultado de contar; un agregado de números, no un todo orgánico. No es, empero, el caso del «partido moral». Si acaso la idea de la totalidad supraindividual puede aplicarse al mundo de la moralidad, sólo puede referirse a un todo unido, y continuamente entramado, a partir de las órdenes dadas, recibidas y seguidas por los yos que son sujetos morales precisamente *porque cada uno de ellos es insustituible,* y porque sus relaciones son *asimétricas.*

La actitud *antes* de las relaciones; unilateralidad, *no* reciprocidad; una relación que no puede revertirse, todas ellas son las características indispensables y definitorias de la postura moral. «... lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto

a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable»[10]. Esta frase de Lévinas puede leerse como una definición del rostro: el rostro se encuentra si, y sólo si, mi relación con el otro es *programáticamente* no simétrica; esto es, no dependiente de la *reciprocidad* pasada, presente, anticipada o esperada. Y la moralidad es el encuentro con el Otro como un Rostro. La actitud moral engendra una relación esencialmente *desigual;* esta desigualdad, no equidad, este «no pedir reciprocidad», este desinterés en la mutualidad, la indiferencia al «equilibrio» de ganancias o recompensas; en síntesis, este carácter orgánicamente «desequilibrado» y por ende no reversible de la relación «yo frente al otro» es lo que hace de este encuentro un acontecimiento moral.

Lévinas llega a una conclusión absolutamente radical a partir de la solución kantiana a los misterios de la «ley moral en mi interior», aunque sólo este radicalismo puede hacer justicia al concepto kantiano de moralidad como una postura guiada únicamente por la preocupación del Otro, *por el bien del Otro,* y el respeto por el Otro como un sujeto libre y el «fin en sí mismo». Otras versiones más ligeras de la teoría ética poskantiana difícilmente se equipararían a la enormidad de la exigencia moral que conlleva el concepto de Kant. Para Martin Buber, por ejemplo, lo que distingue la relación Yo-Tú de la relación Yo-ello (en la que el otro no aparece como sujeto moral) es, desde un principio, el carácter *dialógico* del encuentro, o la anticipación de un diálogo; Yo-Tú tiene una estructura de «pregunta y respuesta»[14], una estructura de conversación ininterrumpida, durante la cual las partes cambian continuamente de papeles, se preguntan uno al otro y se responden uno al otro. Es la simetría de actitudes y responsabilidades lo que le confiere a esta relación su carácter de Yo-Tú, ya que desde el inicio está presente como un postulado o una expectativa categórica; cuando llamo Tú a un sujeto *(Je),* a un Yo, tendría [...] a ese Yo ante mí como aquel que me llama Tú[12]. De igual manera, el *Mitsein* de Heidegger conlleva desde un principio el supuesto de simetría. Yo estoy con el Otro en tanto que «nosotros» —yo y el

otro— «estamos en ello juntos». Dado que es meramente la comunalidad del predicamento ontológico lo que nos «une», no sorprende que los críticos hayan acusado a Heidegger de insustancialidad, al proponer una ética derivada de una convivialidad tan empobrecida y carente de contenido, una convivialidad antes que la moralidad, convivialidad que ya no conlleva un compromiso moral, de una neutralidad ética irreparable (y la neutralidad, en términos morales, no se distingue de indiferencia) que inevitablemente se desprende de los fundamentos de la convivialidad en *Mitsein*. Lévinas comenta cáusticamente con respecto al *Miteinandersein:*

> estar con otros, no es más que un momento de nuestra presencia en el mundo. No ocupa el lugar central. *Mit* es siempre estar al lado de [...] no es la apertura del Rostro, es *zusammensein,* quizá *zusammenmarschieren* [13].

«Estar con» es simétrico. Lo que a todas luces resulta no simétrico, lo que hace a las partes des-iguales, lo que *privilegia* mi posición al emanciparla de su dependencia de cualquier postura que pudiera tomar el otro, es *ser para otro, «être-pour-l'autre»,* la forma de ser que excluye no sólo la soledad (que *Mitsein* también elimina) sino la indiferencia. (La soledad y la indiferencia, observa Lévinas, son modos deficientes del *para otro* que lo confirman, así como la ociosidad o el desempleo son modos deficientes de la existencia entendida como trabajo y confirman esta significación a partir del trabajo [14]). Yo soy para Otro al margen de que el Otro sea para mí o no; el que él sea para mí es, por así decirlo, su problema, y cómo «maneje» ese problema no afecta en lo más mínimo el que yo sea para Él (mientras mi ser para Otro incluya el respeto para la autonomía del Otro, lo cual, a su vez, incluye mi consentimiento a no chantajear al Otro para que éste sea para mí, ni interfiera de ninguna manera con la libertad del Otro). Al margen de lo que contenga el «yo para ti», desde luego no involucra una exigencia de pago, una imagen refleja o «equilibrada» en

el «tú para mí». Mi relación con el Otro no es reversible; y si acaso es recíproca, esta reciprocidad no es sino un accidente desde el punto de vista de mi ser para.

El «nosotros» que representa al «partido moral» no es, por consiguiente, el plural de «yo», sino un término cuya connotación es una estructura compleja que vincula unidades marcadamente desiguales. En una relación moral, Yo y el Otro no son intercambiables y, por ende, no pueden «agregarse» para formar el plural «nosotros». Todos los «deberes» y «reglas» que pueden concebirse en una relación moral están dirigidas únicamente a mí, sólo me obligan a mí y me constituyen sólo a mí en tanto «Yo». Cuando están dirigidas a mí, la responsabilidad es moral, pero bien podría perder su contenido moral en el momento en que intento darle la vuelta para atar al Otro. Como expresara concisamente Alasdair MacIntyre: «El hombre podría, sobre bases morales, rehusarse a legislar para cualquier otro que no fuera él» [15].

Un héroe moral, tal como el capitán Oates, hace más de lo que le exige su deber. En el sentido universal de «deber», no tiene, pues, sentido afirmar que el capitán Oates hizo lo que debería haber hecho. Decir que un hombre cumplió con su deber al realizar un acto innecesario es contradecirnos. No obstante, un hombre puede plantearse la tarea de realizar un acto innecesario y comprometerse con él, por lo que se culpará si fracasa, aun cuando en el caso de otros no los culpe de este fracaso.

Debido a que insiste en la universalidad de las reglas morales que apoya —y por ende en la mutua intercambiabilidad de los sujetos morales—, el imperativo categórico de Kant podría convertir a ciertas conductas en un deber moral, si se interpreta que establece las condiciones *suficientes* para la conducta moral. No obstante, si se lo considera como la descripción de la condición *necesaria* para la exigencia moral, también absuelve a la conciencia por no seguir un impulso moral crucial. La persona moral y el objeto de interés moral de esa persona no pueden medirse con la

misma vara, y esto es, precisamente, lo que hace moral a la persona moral.

«Estoy dispuesto a morir por el Otro» es una afirmación moral; «Él debería estar dispuesto a morir por mí» ostensiblemente no lo es, como tampoco la orden de que *los otros* sacrifiquen su vida por la patria, el partido o cualquier otra causa, por digna que ésta sea, aun cuando mi disposición de sacrificar *mi propia* supervivencia para que una determinada idea no muera sin consecuencia podría convertirme en un héroe moral. La disposición de sacrificarme por el otro me carga con una responsabilidad que es *moral* precisamente porque he aceptado que la exigencia del sacrificio se aplica únicamente a mí, que el sacrificio no es cuestión de intercambio ni reciprocidad de servicios; la exigencia *no es universal* y, por consiguiente, no puedo sacudirla de mis hombros para depositarla sobre los de alguien más. Ser una persona moral significa que yo *soy* el guardián de mi hermano, pero también que soy su guardián al margen de que mi hermano considere sus deberes fraternales de la misma manera que yo; y soy el guardián de mi hermano no obstante lo que otros hermanos, reales o putativos, hagan o dejen de hacer. Al menos, podré ser un guardián adecuado sólo si actúo *como si* yo fuera el único *obligado,* o el único que actuara de esta manera. Siempre seré el que aporte la gota que rebase el vaso de la indiferencia moral. Y es esta unicidad (no «generalización») y no reversibilidad de mi responsabilidad lo que me coloca en la relación moral. Esto es lo que cuenta, al margen de que no todos los hermanos del mundo hagan por sus hermanos lo que yo voy a hacer.

Si buscara normas con las cuales medir mi responsabilidad moral para equiparar mi impulso moral, *no las encontraría* en las reglas que razonablemente puedo pedirles a otros que sigan. «El Yo siempre tiene una responsabilidad *adicional* a los demás» [16]; y solamente sobre este supuesto un «partido *moral*» es distinto de una sociedad contractual, pensable y realizable. Mi responsabilidad siempre va un paso adelante, siempre es mayor que la del

Otro. Se me niega la comodidad de normas vigentes y de reglas probadas que me guíen, me reconforten, porque ya llegué al límite de mi deber, y que me eviten la ansiedad que podría denominar «conciencia sucia». Si mi responsabilidad puede expresarse como una regla, ésta será una regla *singular* (como en la famosa parábola de Kafka sobre la puerta del Palacio de Justicia por la cual nunca entró nadie, ya que se ha dejado abierta para un solo penitente y se cerrará en el momento en que éste muera), una regla que, por cuanto sé y creo, ha sido hecha únicamente para mí y escucho aun cuando los oídos de los otros permanezcan sordos. «Apelación a la santidad que precede a la preocupación de existir.» «Preocupación como santidad, lo que Pascal llamaba amor sin concupiscencia.» «El yo del elegido para responder del prójimo [...] unicidad de la elección» [17]. He sido elegido por esta responsabilidad que es sólo mía, y por consiguiente mis normas no pueden ser ordinarias, un promedio estadístico, ni compartidas. Los santos son personas *únicas,* personas cuyas acciones evitarían otros, por ser demasiado temerosos o débiles o egoístas para hacerlas; acciones que, con toda honestidad de conciencia, jamás les exigiríamos que hicieran, ya que hacerlas va más allá de la «decencia» o el «deber». Y estas acciones sólo los santos pueden exigirse hacerlas, y exigirse hacerlas *sin* exigir que las hagan los demás es lo que los hace santos. La norma por la cual yo (y sólo yo) puedo medir mi acción (y sólo mía) o responsabilidad es la norma de la santidad; una norma que únicamente yo puedo imponerme y que no puedo esgrimir frente a otras personas como la medida de su moralidad. Lo que Lévinas entiende por «norma de santidad» es una norma que sobrepasa la medida compartida, universal, convencional o el promedio estadístico de decencia moral. Una norma —digámoslo— de lo imposible, lo inasequible; una utopía que siempre deja cualquier logro real lastimosamente atrás, que siempre será lamentablemente no satisfactorio.

Tampoco hay uniformidad en el extremo del cuidado o la responsabilidad ejercida; ni siquiera en el extremo *imaginado* en el

momento en que se siente la responsabilidad. La responsabilidad no tiene «propósito» ni «razón» (no es un efecto de la «voluntad» o la «decisión»; ni tampoco algo que puede, a voluntad, asumirse o no, y que es inexistente si no se asume; es más bien la *imposibilidad* de no ser responsable por este Otro aquí y ahora lo que constituye mi capacidad moral). Mas convertir al objeto de responsabilidad en mi norma, tomándolo(a) como mi posesión, bajo mis órdenes, haciéndolo(a) idéntico(a) a mí en éste o cualquier otro aspecto, y por ende despojándolo(a) de *su* responsabilidad, que constituye *su* alteridad, su *unicidad,* ciertamente no es el resultado que mi responsabilidad puede perseguir o contemplar sin negarse a sí misma, sin dejar de ser una postura moral. Nuestro «partido moral» no es una fusión, una identidad, una sumisión conjunta a un «tercer término» (esto es, ni Yo ni Tú, sino ciertos principios impersonales que todos debemos obedecer), una disolución de mi santidad y tu alteridad en una norma común que oblitera la individualidad de ambos (y que incluye la norma de reciprocidad, de igual trato, de intercambio equilibrado). La colectividad moral es el «cara a cara sin intermediarios», no la que buscaban los filósofos éticos posplatonianos; no una comunión en la que los sujetos morales se hunden en una representación colectiva del ideal compartido, un «nosotros» «que vuelto hacia el sol inteligible, hacia la verdad, sienta al otro a su lado y no frente a sí» [18].

LA SOLEDAD DEL SUJETO MORAL

Entonces, nada de normas universales. Nada de mirar por encima del hombro para echar un ojo a lo que los demás «quieren que haga». Nada de escuchar lo que dicen que hacen o deberían hacer, para seguir su ejemplo, absolviéndome por no hacer nada más, nada que los otros no harían, y disfrutar de una conciencia tranquila. Vemos y escuchamos, pero no ayuda, al menos no *radical-*

mente. Apuntar mi dedo hacia otro que no sea yo —«esto es lo que la gente hace, así son las cosas»— no me salva de noches de insomnio y días de autorrecriminación. Si «cumplo con mi deber» posiblemente no tenga a los jueces a mis talones, pero no se disolverá el jurado que yo, al no poder apuntar con mi dedo a nadie más, llamaría «conciencia». *«El deber de todos»,* que *yo sé,* no parece ser la misma cosa que *mi responsabilidad,* la que yo *siento*[19]. Con toda el alma desearía deshacerme de ese gusano que me corroe —el disgusto conmigo mismo— que algunos llamamos culpa; otros, pecado. Quienes desean mi bienestar afirman que nunca volveré a sentirme *equivocado* si aprendo a hacer lo *correcto.* Otros me dicen que si bien no hay salvavidas confiables, aún puedo arrepentirme y limpiar mi pasado[20]. Y, sin embargo, por más desesperadamente que me aferre a la esperanza que brindan estos consejos, esa esperanza difícilmente saldrá intacta de la siguiente prueba, aún por realizar.

Únicamente las reglas pueden ser universales. Podemos legislar *deberes* a partir de reglas universales, pero la *responsabilidad* moral sólo existe y puede realizarse a título individual. Los deberes suelen hacer similares a las personas, pero es la responsabilidad lo que las convierte en individuos. La humanidad no se encuentra apresada en denominadores comunes, ahí se hunde y desaparece. La moralidad del sujeto moral no puede, por ende, tener el carácter de una regla. Podríamos decir que la moral es lo que *resiste* cualquier codificación, formalización, socialización, universalización. La moral permanece cuando la labor de la ética, de la *Gleichschaltung,* ha concluido.

Para ser universal, la moral debió haber tenido algunos atributos que en realidad no tiene.

En primer lugar, un *propósito.* Tener un propósito divide los hechos en útiles e inútiles. El propósito proporciona la medida y el criterio de elección; convierte los hechos en opciones y nos permite compararlos, afirmar nuestra preferencia y actuar conforme a ella. El propósito nos permite mejorar la utilidad o conveniencia;

en tanto seres pensantes, nos sugiere optar por más acciones útiles y combatir la tentación de involucrarnos en otras menos oportunas. Muchos estados deseables se han sugerido, o han sido sugeridos, como «propósitos de la moralidad».

La seguridad contra riesgos futuros, por ejemplo: no debería dudar de saltar al río para rescatar a un extraño que está a punto de ahogarse. «Supongamos que un día yo estoy en esa situación, necesitaré que alguien me rescate.» «Los tramposos, que aceptan ayuda pero se niegan a darla, nunca avanzan, pues los demás observan y castigan su engaño.» La lógica de la evolución, la forma que ésta le dio a la supervivencia, basta para avalarla: «si ser parte de un intercambio recíproco reporta ventajas, y si tengo más probabilidades de ser elegido como parte de este intercambio mostrando una preocupación genuina por los demás, es, pues, una ventaja evolutiva mostrar una preocupación genuina por los demás»[21]. O, por ponerlo de manera un poco más burda, «suele creerse, con razón, que la práctica de la moralidad es beneficiosa para los negocios, lo cual es un motivo justificable para actuar moralmente»[22]. Pasar por encima de los genes, para los sociobiólogos, llevar la empresa de logro en logro, para los empresarios, o tan sólo ver por la propia supervivencia, para el resto, es el propósito de una postura moral: preocuparse por los demás *paga,* ya que es razonable suponer que los otros lo valorarán, nos darán crédito o su confianza, y a la larga nos pagarán en especie, quizás hasta con intereses. En algún recóndito lugar radica la promesa —alguna vez esgrimida obsesivamente por la religión y ahora eclipsada por el espíritu científico— de que los buenos siempre reciben una recompensa, ya sea en este mundo o en el próximo, mientras que los malos son castigados, con el infierno o problemas en esta vida. Ser moral significa invertir en el futuro, sobre todo ahorrar para tiempos malos. Significa atar lo desatado, controlar lo incontrolable, hacer habitable —quizás incluso acogedor— lo desconocido.

O bien la supervivencia de «algo más grande», más digno de temor, más digno que yo: mi gente, mi país, mi iglesia, mi partido y

las ideas que representan, resguardan y hacen inmortales, inmortalizándose en el proceso. Estamos unidos, «necesitamos» mantenernos unidos, cuidarnos y apoyarnos, ayudarnos en caso de necesidad, comportarnos como hermanos para tener una mayor oportunidad de sobrevivir que «ellos», nuestros enemigos y competidores. Ayudarnos unos a otros puede involucrar sacrificios, pero el sacrificio es intrínseco a la moralidad. No importa si el beneficio derivado de este sacrificio llega ahora o en el futuro, o en la otra vida. Lo importante es que he contribuido a la continuidad de ese grupo, por cuyo éxito se miden el bien y la rectitud. En este caso, alguien más ha calculado la utilidad por mí, alguien con autoridad. La eficacia de mi acción no es una apuesta, la moralidad no es un juego de azar: alguien me ha asegurado que he cumplido con mi parte y que estoy en lo correcto al hacerlo. Esta seguridad es el anzuelo que los portavoces de «algo más grande» manejan con gran habilidad, con gran efecto. Dados los tormentos de la incertidumbre moral, la garantía de estar en lo correcto es una tentación difícil de resistir.

Lo que sugieren ambas cosas es que la moralidad es una postura racional, ya que tiene un propósito, y que este propósito es la autoconservación: la supervivencia o la inmortalidad, en el plano individual o colectivo. La moralidad «tiene sentido», una razón; los actos morales son *medios para lograr un fin.* Y lo que cuenta es el fin. La moralidad es la asistente de la existencia, instruida por la razón que la rige. La moralidad es lo que elegiría un ser razonable, en tanto ser y razonable. Una actitud moral es lo que prefiere una persona calculadora al momento de hacer las cuentas. El cálculo *precede* a la moralidad. ¿O acaso la moralidad debe justificarse en términos de algo más que ella misma? ¿No deja de ser moralidad una vez que siente la necesidad, o se ve obligada a disculparse por lo que ha sugerido? Por otra parte, ¿acaso las acciones sugeridas por la supervivencia son necesariamente morales? ¿Es una acción moral tan sólo por el hecho de no tener un valor de supervivencia?

Una cosa es cierta: la reciprocidad es el atributo medular que la moralidad no posee, aunque debería tenerla si quisiéramos que fuera universal. El deber de una de las partes no es lograr el derecho de la otra parte, como tampoco el deber de una parte exige un deber equivalente de la otra. Una acción no se convierte en acción moral cuando ha sido recíproca y, por ende, se ha convertido en un ingrediente de una *relación* dual o múltiple. Tampoco es la expectativa de la reciprocidad, por vaga que sea, lo que hace moral a una acción. Más bien sería lo contrario: es la ecuanimidad con la que el sujeto considera la cuestión de pago, recompensa o igualdad de condiciones lo que hace de una persona un sujeto moral, mientras dure esta ecuanimidad.

La reciprocidad puede ser inmediata o demorarse, puede ser específica o general. La reciprocidad de una *transacción comercial,* por ejemplo, es inmediata y específica. El intercambio de servicios debe ocurrir simultáneamente o en una fecha claramente estipulada, y ambas partes consideran los servicios intercambiados en perfecto equilibrio dentro de la transacción, aquí y ahora. Una transacción comercial es un episodio independiente; calcular su idoneidad no tiene que ver con transacciones anteriores ni afectará o perjudicará transacciones futuras. Cada transacción comercial comienza y termina, por así decirlo, en un vacío. Es difícil confundir transacciones comerciales con relaciones morales; cuanto más podríamos decir —como afirmaba Durkheim cuando insistía en las «condiciones no contractuales de un contrato»— que si no confiamos en la disposición de la otra parte de mantener su palabra y actuar conforme a lo prometido —generalmente representado como señal de rectitud moral— la transacción sería imposible. Incluso esta relación oblicua entre transacción y moralidad es cuestionable, ya que las escrupulosas normas legales y la amenaza de sanciones severas envuelven la conducta de las partes al punto de que su actitud moral resulta casi invisible y, más que nada, irrelevante, y el quebrantamiento de la promesa se convierte en un «mal negocio» de una manera tangible y calculada.

Existen, no obstante, otros tipos de reciprocidad, no inmediata, no específica, o ni inmediata ni específica. *Dar un regalo,* por ejemplo, suele ser una forma de reciprocidad no inmediata: la recompensa no se comenta ni se calcula conscientemente en el momento de hacer el regalo aunque, a la larga, se espera recibir un regalo en reciprocidad, en cantidad suficiente para mantener la paridad. No es probable que persista indefinidamente la disposición de dar regalos, a menos que la expectativa se convierta en realidad. A diferencia de la transacción comercial, el motivo del regalo no es el lucro; por lo general es la benevolencia lo que detona la acción. Pero, sobre todo, el regalo no es un acto episódico e independiente. Por el contrario, cobra sentido —como ha demostrado Claude Lévi-Strauss, al elaborar sobre el concepto de *le don* utilizado por Marcel Mauss[23]— cuando se lo considera una herramienta para establecer una relación estable y pacífica entre personas mutuamente aisladas o personas o grupos hostiles. Mas, de manera similar a la transacción comercial, la «justicia» y la «equidad» son las medidas de idoneidad y éxito del regalo, al margen de lo que signifiquen estos conceptos. Al igual que en el caso anterior, al dar un regalo la reciprocidad va implícita desde el principio; por ende, si hubiera alguna consideración moral involucrada, ésta se enfocaría en el receptor, no en quien da. Al recibir el regalo, el receptor se convierte en el portador de un «deber moral»; esto es, el deber de reciprocar (esta vez, indudablemente moral, en el sentido de «meramente moral», esto es, no ordenado, sustentado o apoyado por reglas legales o sanciones legalmente dictadas). Cualquiera que sea la obligación moral en este contexto, surge en el extremo final del acto de regalar, como su consecuencia, no como motivo.

Existe también una especie de reciprocidad que no es inmediata ni específica; una reciprocidad *generalizada,* sin límite de tiempo, de un tipo que mencionamos brevemente antes, al ponderar la idea de que «paga» ser bueno con los demás, ya que entonces habrá más probabilidades de que ellos sean buenos con

quienes se han ganado la opinión de ser buenos con los demás... A fin de cuentas, la bondad será pagada por alguien, y tal vez con creces, aunque no necesariamente por aquellas personas a quienes se les hizo el bien, ni necesariamente en la misma forma o contexto. No es tan fácil monitorear la «igualdad» en la reciprocidad generalizada, como sucede con el regalo. Por esta razón, podría continuar durante un largo tiempo incluso si los rendimientos no equivalen al desembolso. (En la práctica, sucede lo contrario: la reciprocidad generalizada evade el monitoreo por ambos lados, y por ende resulta un fraude al pretender dar proposiciones «racionales» y siempre tentadoras. Esta debilidad de la reciprocidad generalizada es una invitación permanente a la interferencia legal y la razón principal de que rara vez se dependa de la «mera decencia moral» como fundamento sólido de cualquier acción colectiva y, ciertamente, no se la considere con la solidez necesaria para construir una estructura social estable.)

De cualquier manera, la expectativa de reciprocidad —aunque sea posterior y de tipo difuso— se encuentra firmemente vinculada a los motivos, y mientras éste sea el caso, la acción que suscita surge de raíces diferentes de las del impulso moral; las circunstancias no son fáciles de detectar o reconocer, y un observador externo podría confundir la conducta inspirada en consideraciones de reciprocidad generalizada con una generosidad desinteresada.

Tampoco puede describirse la moralidad como *contractual* (otra carencia que impide su universalidad), por razones similares. La esencia de un contrato es que las partes han negociado, definido y acordado sus respectivos deberes *antes* de cualquier acción. Todo se ha previsto y definido de antemano: qué se espera de las partes, qué se les pide y por qué razones se les podría sancionar en caso de incumplimiento. A ambas partes se les exige por igual que cumplan con sus respectivas «obligaciones contractuales». La atención de ambas partes debe enfocarse en *la tarea pendiente* —la entrega de cierto producto, la realización de un determinado

trabajo, el intercambio de cierto servicio por una suma determinada— no *la una en la otra.* El interés que una parte pudiera tener por la otra no debe rebasar, ni se espera que rebase, el cumplimiento de la tarea acordada en el contrato. Lo único que importa es que cada una de las partes es un agente, portador u operador de los servicios o productos que debe entregar. No hay nada «personal»; las partes no son personas ni individuos. Otros podrían desempeñar sus obligaciones, en caso necesario. Si soy yo quien lo hace, es únicamente porque firmé el contrato. No soy sino un constructo legal, estructurado en los párrafos del contrato. En su capacidad contractual impersonal, las partes no deben tener —y por lo general no tienen— interés en el bienestar de la otra, ni se les pide que se interesen por la otra parte del contrato. El propósito de los contratos es salvaguardar el bienestar propio, y suscribirlos tiene un fin explícito, claramente egoísta.

Más que nada, lo que distingue la conducta definida en un contrato de la conducta moral es el hecho de que el «deber de cumplir con el deber» depende de los antecedentes de la otra parte. Yo estoy obligado a apegarme al contrato únicamente, y siempre y cuando la otra parte haga lo mismo. Primero observo, analizo y evalúo las acciones de la otra parte, no las mías. La otra parte debe «merecer» o «ganarse» el cumplimiento de mi obligación o, al menos, no hacer algo por lo que deje de ser merecedor de ello. «No ha cumplido con su parte» es el único argumento que necesito para excusarme de mi obligación. La otra parte tiene, por así decirlo, la capacidad de «liberarme» o «desatarme» de mis obligaciones, ya sea por voluntad o por incumplimiento. Mis obligaciones son *heterónomas* y, por añadidura, mis acciones contractuales y, a fin de cuentas yo, actor, un compacto ficticio de obligaciones contractuales.

Más aún, en una relación contractual, mis obligaciones están estrictamente confinadas, encerradas dentro del grupo de acciones que pueden ser *impuestas.* «Ésta es mi obligación» no significa mucho más que «si no cumplo con mi deber, seré sancionado».

En este caso, la idea de deber tiene un significado extrínseco, no intrínseco. Sin la sanción, no hay obligación. La buena voluntad surge del temor al castigo, y lo que yo haga será en última instancia el resultado de sopesar la incomodidad de cumplir con la obligación frente a los inconvenientes de la sanción. Esta circunstancia exacerba aún más el carácter heterónomo de la conducta contractual. Cierto, suscribir un contrato podría describirse como la expresión de mi capacidad de independencia para suscribirlo. No obstante, a partir de ese momento, ya no hay «nada personal» en mis acciones. Una vez atado por el contrato, mis acciones son manejadas a «control remoto» por sanciones, administradas por los agentes de la ley. Ya no puede decirse que mis acciones correspondan a mi postura individual; cualquiera en «mi posición» —esto es, en una situación definida por los términos del contrato— se comportaría de igual manera, y sería igualmente sancionado en caso de no cumplir con las expectativas de la otra parte.

Todos estos atributos de los que carecen las acciones propiamente llamadas «morales» tienen un común denominador: lo que vincula el propósito, la reciprocidad y la contractualidad es que las tres involucran el *cálculo* de la acción. Todas suponen que el pensamiento precede a la acción, la definición precede a la tarea, la justificación precede a la obligación. Los tres atributos presuponen una acción que es el resultado de una decisión racional o, por lo menos, puede ser el resultado si los actores se abocan a ello. Conforme a la definición de racionalidad que da Max Weber, podríamos afirmar que las acciones a las que se refieren los atributos listados son *racionales,* en el sentido de que son responsables de los medios y fines. En principio, la idoneidad de los medios y la propiedad de su elección pueden ser evaluadas objetivamente conforme a sus fines. Las acciones consideradas también son objetivas en el sentido de ser *impersonales:* su elección es obra de la razón, que no es propiedad personal de nadie, y las diferentes elecciones pueden explicarse únicamente en términos de la diferencia entre conocimiento e ignorancia, o habilidades de razonamiento

contra incapacidad mental. Es precisamente esta impersonalidad de la acción racional lo que permite considerarla una acción guiada por reglas, y una acción que se apega a reglas universales, en la teoría, y universales, en la práctica.

Yo sugiero, por el contrario, que la moralidad es endémica e irremediablemente *no racional,* en el sentido de que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse; por lo tanto, no puede decirse que siga reglas en principio universales. El llamado moral es absolutamente personal, se deriva de mi responsabilidad, y la necesidad de hacer el bien así surgida no puede suscitarse ni paliarse por la conciencia de que los demás lo hagan por mí, o de que ya he cumplido con mi parte al seguir al pie de la letra lo que los demás hacían. Las reglas me dirían qué hacer y cuándo hacerlo; dónde comienza mi obligación y dónde termina; las reglas me permitirán decir, en algún momento, que ya puedo estar tranquilo pues he hecho todo lo que había por hacer, y que ahora puedo abocarme a alcanzar el punto de descanso que, según me dicen, existe y puede alcanzarse. No obstante, en ausencia de reglas, mi compromiso es mucho más difícil, ya que no puedo lograr el consuelo siguiendo fielmente las normas que puedo observar, memorizar e imitar en otros. En tanto persona moral, me encuentro solo, aun cuando como persona social siempre esté *con* los otros; tal como estoy libre aunque atado en la densa red de prescripciones y prohibiciones. (Como dijo Maurice Blanchot, «todos aquí tienen su propia prisión aunque, en cada prisión, cada persona es libre» [24]). «Estar *con* los otros» puede regularse con normas codificables; «ser *para* el Otro» ostensiblemente no. En términos de Durkheim, si bien desafiando sus intuiciones, podríamos decir que moralidad es la condición de *anomia* perpetua e irreparable. Ser moral significa estar abandonado a mi propia libertad.

Soy moral *antes* de pensarlo. No hay pensamiento sin conceptos (siempre generales), normas (también generales) y reglas (siempre potencialmente generalizables). Mas cuando conceptos,

normas y reglas entran en escena, el impulso moral sale y el razonamiento ético ocupa su lugar; no obstante, la ética está hecha a imagen y semejanza de la Ley, no de un deber moral. Lo que llamamos ética, Jean Fourastié denominó «moral de sabios», la cual contrastaba con la «moral del pueblo». Esta última, sugería, «es muy cercana al instinto, y a diferencia de la moral de los sabios, no surge del razonamiento y la demostración»[25]. También proponía que la moralidad (la moral del pueblo) es una «moral del sacrificio», esto es, se revela como tal cuando se la ve en retrospectiva, por sus efectos. No puede considerarse como una búsqueda de la felicidad ni, remotamente, como defensa de los intereses de los actores.

Por consiguiente, si la soledad marca el inicio del acto moral, la unidad y la comunión señalan su fin, como la unión del «partido moral», el logro de personas morales solitarias que rebasan su soledad en el acto del autosacrificio, que es tanto el motor como la expresión de «ser *para*». No somos morales gracias a la sociedad (sólo somos éticos o cumplidores de la ley gracias a ella); vivimos en sociedad, *somos* la sociedad, gracias a ser morales. En el corazón de la sociabilidad, se encuentra la soledad de la persona moral. Antes de que la sociedad, quienes hacen las leyes y sus filósofos definan sus principios éticos, ya ha habido individuos morales que no han tenido las restricciones (¿o el lujo?) de contar con una bondad codificada.

3. LOS ELUSIVOS FUNDAMENTOS

Para los realistas, lo humano es un escándalo dentro del ser, una «enfermedad»...

EMMANUEL LÉVINAS

El yo moral es también un yo sin bases. Ciertamente, el impulso moral es un fundamento, pero es el único, y los filósofos difícilmente lo considerarían una base. Para los encargados de la Ley y el Orden —aquellos que distinguen, con sus leyes, el orden del desorden—, el impulso moral no es un fundamento sobre el que pueda erigirse nada importante o estable. Al igual que un pantano, es necesario desecarlo antes de construir en él los cimientos de un edificio. Para los filósofos, resulta impensable que algo tan subjetivo, elusivo, errático como un impulso moral pueda sustentar cualquier actitud seria; están convencidos de que si las personas siguen una conducta que podría describirse como moral, y se comportan así con cierta regularidad, sin duda hay razones poderosas para hacerlo. Sería —como sugirió Leo Strauss en 1953— la naturaleza o la historia: algo que es siempre, y en cualquier lugar, igual para todos los seres humanos y que por ende debe *descubrirse;* o algo que cambia de vez en cuando y dependiendo del lugar, aunque en un principio fue una creación colectiva. En ambos casos, empero, el individuo siempre era confrontado con un «debería» de la especie o la comunidad, siempre más poderoso que sus propias inclinaciones. Así, los individuos eran acicateados o guiados, inspirados o restringidos por algo externo: la moralidad sólo puede ser *heterónoma.*

Los filósofos y los administradores del orden, por igual, verían con bastante sospecha cualquier inclinación basada en un impulso moral. No hay manera de averiguar qué hará ese yo pues, dada su naturaleza, «podría suceder cualquier cosa». Tanto para guardianes

del orden como para filósofos, el mundo donde todo puede suceder —léase, un mundo en el que no pueden predecir, con autoridad, lo que sucederá o no sucederá— es una afrenta al pensamiento y una luz roja para el hombre de acción.

Durante la época moderna, los filósofos, haciendo eco de los constructores del orden, desconfiaban profundamente del yo moral. Que los seres no pueden dejarse a su libre albedrío, que no tienen los recursos necesarios a su alcance, era una afirmación cuya verdad no dependía de hallazgos empíricos ni de una generalización que partiera de la realidad; era sólo la manera como los guardianes del orden consideraban que debía moldearse la realidad y —en el caso de los filósofos— como ésta debía pensarse e interpretarse. Dado que la desconfianza se introducía desde el inicio en el mundo donde los seres actúan y en las narrativas de su acción, la afirmación de que el yo padece insuficiencia moral bien podía permanecer fuera del ámbito de las pruebas empíricas. No importaba si era verdadera o falsa, sino que la condición en la que podía comprobarse su verdad, gracias a Dios, había sido eliminada por los pensadores, al pensarla fuera del ámbito de lo pensable, y por los practicantes del orden, al ordenarla fuera del orden. Unos y otros unían fuerzas en la tarea conjunta de descalificar cualquier impulso que animara al yo como un impulso «moral».

CIMIENTOS DE DESCONFIANZA

Con frecuencia suele considerarse que, en una sociedad moderna, el bien común es un artificio de la deliberación humana y de la acción deliberada. Incluso si la acción está destinada únicamente a revelar lo que la naturaleza «quiere» o «necesita» que la gente sea o haga, y luego asegurarse de que sea exactamente lo que haga, no puede esperarse que la tarea sea realizada por los propios individuos, si actúan ciegamente y sin ayuda, siguiendo tan sólo su

«inclinación natural». La perfección del orden humano, la calidad de la convivencia humana, se mide por la distancia respecto del «orden natural de las cosas», ahora calificado, con una mezcla de burla y temor, como la «ley de la selva». (Es esa selva mítica, la imagen refleja de los demonios internos de nuestra propia ley socialmente fabricada que —al igual que el retrato de Dorian Gray— muestra todas las crueles contorsiones bajo la tersa piel de nuestro rostro, de tal manera que la piel, por lo menos a nuestros ojos, permanece tersa.) Resulta contrario a la razón, y de hecho inimaginable, que tal orden, el sinónimo de orden como tal, el único orden que podemos pensar en el mundo ya construido como artificio, pudiera tener sus raíces en la tierra, que la naturaleza actuara por su cuenta, sin cultivo ni supervisión. Un bien común *construido* es demasiado frágil e inseguro para dejarse al cuidado de los impulsos morales de sus residentes. (¿Acaso una arquitecta que se precia de su capacidad dejaría la instrumentación de su diseño en manos de aficionados?) En el mejor de los casos, los impulsos naturales tienen cierta oportunidad de volverse genuinamente morales si actúan «bajo una nueva administración», esto es, si son encaminados al bien por agencias más confiables que sus propietarios originales. Los poderes sociales, al igual que los alquimistas medievales, son capaces de transustanciar el metal en bruto de las inclinaciones naturales en el oro puro de las intenciones morales aunque, a diferencia de los alquimistas, el oro que se sedimenta en el crisol socialmente improvisado es el único oro moral que puede encontrarse en todo el universo; no hay moralidad fuera de los muros de la cueva del alquimista, denominada sociedad.

Jeremy Bentham, supuestamente el responsable por excelencia de la agenda de la filosofía ética moderna, consideraba —fiel a la inspiración hobbesiana— que los «seres humanos son... deficientes en altruismo y por consiguiente necesitan la amenaza de la coerción para animarlos a buscar el interés de la mayoría más que el propio» [1]. Bentham consideraba (conforme a la concisa inter-

pretación de T. L. S. Sprigge) que los motivos humanos «naturales» para buscar la felicidad y evitar el dolor, en sí carentes de significado moral:

> son simplemente la materia prima de la psicología humana con la que debe tratar el legislador o ingeniero social. Lo importante es crear una sociedad en la que los motivos reales de las personas funcionen de tal manera que generen buenas intenciones, que deriven en buenas acciones, esto es, acciones que aumentarán la felicidad[2].

Para Bentham y sus seguidores, al igual que para la mayoría de sus detractores, las intenciones y los actos *morales* sólo podían ser el fruto de la ingeniería social. Los ingenieros que desempeñan el trabajo son de dos tipos: gobernantes, que dictan la ley de la tierra y la ponen en vigor con el fin de instar a quienes buscan su felicidad de manera egoísta a pensar en la felicidad de los demás; y los pensadores morales, cuya tarea comprende dos vertientes: aconsejar a los gobernantes cómo manipular placeres y dolores socialmente distribuidos para facilitar la sumisión, y convencer a los coartados que harán justicia a su necesidad de buscar la felicidad si se someten sin resistencia a la coerción.

La febril búsqueda de los «fundamentos» de las reglas morales sólo podría sugerirse y mantenerse por la ulterior tarea del convencimiento. De hecho, la coerción posiblemente será aceptada con poca murmuración únicamente si puede demostrarse que la ley en cuyo nombre se ha amenazado con la coerción es más que un mero capricho de los legisladores. Debe representar algo más fuerte que un capricho —aunque sea el capricho de los fuertes—, algo que no deba aceptarse sin más, sino que una persona en su sano juicio no pueda *no* aceptar; algo que vincule con los mismos poderes avasalladores de la necesidad a aquellos destinados a obedecer y a quienes les piden obedecer. Lo más importante —aun cuando esta consideración pocas veces se menciona como un motivo consciente para la búsqueda— es que sólo aceptamos que los

mandamientos morales tienen «fundamentos» si se parecen a la Ley, esto es, si tienen la forma de *principios* que podamos descifrar, articular, listar y acumular. Después de todo, el verdadero acto del concepto discursivo, la actividad de formular y detallar, es lo que sustenta las prescripciones y prohibiciones de la Ley como principios que guían la acción y, por ende, que sustentan las propias acciones. No podría haber moralidad sin principios morales, ya que ningún acto sería moral a menos que actuara *conforme a algún principio.*

La equidad, insiste Rawls, «no está a merced, por así decirlo, de las necesidades y los intereses vigentes»[3]. Y no es el único en afirmarlo. Autores sobre ética de las más variadas escuelas de pensamiento concuerdan en que confiar el destino de lo que las personas con la autoridad y quienes piensan por ellos describirían como «justicia» a las «necesidades» e «intereses» «existentes» (esto es, sin procesar) sería tanto como abandonarlos «a su merced». Por ello, abundan en los escritos éticos contemporáneos afirmaciones como las que encontré al azar:

> Si mis valores fundamentales y fines me permitieran —como seguramente sucederá— evaluar y regular mis necesidades y deseos inmediatos, estos valores y fines deben estar sometidos a una sanción independiente del mero hecho de que yo los siento con determinada intensidad[4].

> No puede decirse que un hombre haya adoptado un punto de vista moral a menos que esté preparado para considerar las reglas morales como principios, más que como meras reglas; esto es, hacer las cosas por principio, más que actuar únicamente con el propósito de alcanzar cierto fin. Más aún, debe actuar conforme a reglas que se apliquen a todo el mundo, y no sólo a él ni a cierto grupo[5].

> Las democracias liberales son territorio del pluralismo moral que les permite a los individuos tener conceptos radicalmente diversos del bien y de la perfección humana. Conforme a esta situación, la filosofía moral debe [...] destilar, sólo por fuerza de racionalidad, el núcleo formal de las

obligaciones universales, morales precisamente en el sentido de ser independientes de creencias y tradiciones [...] Esta exigencia muestra en principio una separación radical entre racionalidad y raíces históricas [...] [6].

Sin duda, los lectores observarán, en los argumentos citados y otros similares, la abundancia de frases del tipo «no puede», «debe hacerse», «sin duda es necesario», que suelen comunicar la incapacidad del autor de proporcionar razonamientos para sus opiniones, salvo su intuición de lo que es «sensato» o el horror que le provoca cualquier cosa que considera «incongruente». Los guerreros más galantes que combaten las intuiciones morales de *hoi polloi* confían con gran satisfacción en su propia intuición legal. No obstante, ésta es una mera observación formal, que en sí no tendría mayor importancia de no ser por la sustancia del razonamiento con la que está íntimamente ligada. La sustancia en verdad importante, y en nombre de la cual los sólidos defensores del recto pensar están dispuestos a recurrir al subterfugio del *petitio principii,* es la desconfianza en el sujeto moral autónomo, esto es, un sujeto moral cuya autonomía se sustente en cualquier otra cosa que no sean los principios avalados por una autoridad que asegura hablar en nombre de «todos». El verdadero mensaje de la afirmación «sólo una conducta regida por principios puede considerarse moral», y de la exigencia de descifrar y demostrar un fundamento preconnativo y supraconnativo para tales principios es que la conducta «tal como se da» tiende a carecer de principios y de fundamentos. El efecto y el logro más inmediatos de la estructura de fundamentos fue proclamar la no existencia o insuficiencia de cualquier otra base sobre la que pudieran sustentarse las elecciones y los actos morales; mientras más exaltados y empeñosos fueran los esfuerzos de construcción, más pronunciada —y, en el mejor de los casos, más convincente— resultaría la desconfianza en el juicio moral autónomo, la incertidumbre del sujeto moral y la necesidad de que el sujeto moral contara con una guía autorizada.

Por lo general, las tan buscadas bases consistían en una regla dictada conforme a la imagen de la autoridad legal, con la capacidad de dictar sentencias obligatorias sobre el estatus legal de las personas y sus actos; una autoridad capaz de decidir los aspectos correctos e incorrectos de un caso y, por consiguiente, de diferenciar los actos aprobados de los reprobados. Sorprendentemente, se apostaba a la razón —postulada como el atributo humano universal, o más bien un atributo que cualquier ser humano podía adquirir y por lo cual no había excusa para carecer de él— y a las reglas o, mejor dicho, a las *reglas dictadas por la razón* y la *razón guiada por las reglas*; para cualquier efecto y propósito, la razón y la guía de las reglas se consideraban sinónimos. La mayoría de los argumentos éticos seguían generosamente a Kant, invalidando las emociones como factores de gran potencia moral: es una suposición axiomática que los sentimientos, al margen de que surjan de los afectos, carecen de importancia moral; únicamente la elección, la facultad racional y las decisiones que dicta pueden identificar a una persona como moral[7]. De hecho, para Kant y sus seguidores, la virtud significaba la capacidad de frenar nuestras inclinaciones emotivas y neutralizarlas o rechazarlas en nombre de la razón. La razón no debía ser emocional, ya que las emociones son irracionales; asimismo, la moralidad se forjaba claramente en el dominio sin sentimientos de la razón. Y era lógico que la colocara ahí, ya que la razón, a diferencia de los sentimientos, era precisamente el mecanismo de acción sobre el que se podía legislar. El temor que Kant sentía por las emociones dominaba su búsqueda de autonomía moral. La razón era, después de todo, la apertura por la cual las presiones heterónomas podrían penetrar el «interior motivacional» de la elección de los actores. Al señalar la razón como la única facultad relevante para la evaluación moral de la acción, daba por un hecho que la moralidad está *gobernada por reglas,* y las reglas son *heterónomas.*

La medida en que la apuesta a la razón se basaba en el deseo de domesticar los otrora turbulentos sentimientos morales al

ponerlos a salvo en el chaleco de fuerza de reglas formales (o formalizables) queda clara con la tendencia a privilegiar reglas sobre razón: el concepto «deontológico» de moralidad, conforme al cual, para saber si el acto era o no moralmente correcto, no era necesario buscar si sus consecuencias eran «buenas» (definir el «bien» al margen de si las reglas se habían cumplido o no al pie de la letra sería una pretensión exagerada, dada la virtual identificación, gracias a las reglas, de la conducta moral con el gobierno), sino únicamente si se había actuado de acuerdo con las normas prescritas para ese tipo de acción. Por consiguiente, los criterios de moralidad gravitaban hacia los «procedimientos», que en su forma extrema declaraban la conciencia moral del actor como un asunto ajeno a juicio, y lograban separar los medios de los fines, la bondad de la conducta de la bondad del resultado, y la moralidad de «hacer el bien». De hecho, el constante concepto deontológico de moralidad —cuyo énfasis era el procedimiento más que los efectos y motivos— eliminó definitivamente la cuestión de «hacer el bien» de la agenda moral, sustituyéndola por la *disciplina.* Abrió las puertas de par en par a la manipulación de los impulsos morales, la expropiación del derecho individual a tener un juicio moral autónomo y la denostación de la conciencia moral, todo ello con consecuencias potencialmente desastrosas. Como advirtiera C. H. Waddington treinta años atrás:

> las guerras, torturas, migraciones obligadas y otras brutalidades calculadas que constituyen gran parte de la historia reciente, han sido en su mayoría llevadas a cabo por hombres que consideraban que sus acciones eran justificadas y, de hecho, exigidas conforme a ciertos principios básicos en los que creían [...] [8].

Desde que Waddington escribió estas palabras, la vigencia de su advertencia se ha confirmado muchas veces. La falta de justificación del argumento moral a favor de los procesos ha sido en buena medida la causa de la subordinación del agente moral a la

agencia legisladora externa, aunque en poca o ninguna medida para promover el bien. En última instancia, desarma las fuerzas de la resistencia moral en favor de órdenes inmorales, casi la única protección que el yo moral podría tener para impedir convertirse en parte de la inhumanidad.

La larga búsqueda de fundamentos seguros para la conducta moral cierra aquí el círculo. Al desconfiar de sentimientos que se califican *a priori* como débiles y mercuriales, los buscadores de fundamentos apuestan al tomador de decisiones racional que se proponen extraer de la corteza de emociones erráticas. Se suponía que este cambio de apuesta era un acto de liberación; seguir las emociones se definió como falta de libertad (lo que no podemos evitar hacer aun cuando la razón nos sugiera no hacerlo, debía ser el resultado de una compulsión capaz de rebasar cualquier argumento), y, por consiguiente, la emancipación equivalía a intercambiar la dependencia de la acción de los sentimientos por la dependencia de la razón. Por definición, la razón se basa en normas, y actuar razonablemente significa seguir ciertas reglas. La libertad, característica de un yo moral, se midió entonces por el grado de apego a dichas reglas. Y a final de cuentas, la persona moral se liberó de las ataduras de las emociones autónomas para someterse a reglas heterónomas. La búsqueda que se inició con la incredulidad en la *capacidad* moral del yo termina en la negación del *derecho* de este yo a hacer juicios morales.

MORALIDAD ANTES QUE LIBERTAD

Emmanuel Lévinas comenta lo siguiente con respecto a la respuesta/pregunta de Caín: «¿Acaso soy el guardián de mi hermano?»:

> No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si él se burlase de Dios, o como si respondiese como un niño: «no he sido yo, sino otro». La

respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta únicamente lo ético; sólo hay ontología; yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados[9].

Desde una perspectiva ontológica, cada uno de nosotros es independiente de los demás, y Caín tenía el derecho de sentirse indignado por la pregunta de Dios. Es necesario que suceda algo para reunirnos en una especie de relación en la que suene natural que me hagan la pregunta: «¿Dónde está tu hermano?». Este «algo» podría ser una lista de deberes que alguien con autoridad haya elaborado y me haya indicado que obedezca: «Tienes la obligación de interesarte en lo que haga tu hermano» o, incluso, «Tienes la obligación de ver que no le ocurra ningún daño a tu hermano». En otro sentido, este «algo» podría ser un contrato que yo y mi hermano acordamos y firmamos o juramos, lo que nos convierte, en cierta medida, en agente y representante del otro, y hasta cierto punto ata nuestros respectivos destinos. Si nada de lo anterior hubiese sucedido, Caín tenía todo el derecho de mostrar sorpresa y esconderse al escuchar la pregunta de Dios. Después de todo, a Dios le correspondía justificar la conveniencia de preguntarle a Caín por el paradero de Abel.

Desde una perspectiva ontológica, nos sentimos mejor estando *con* los demás. Estar con los demás podría significar incluso una cercanía física, literalmente hombro con hombro. Y, no obstante, estar infinitamente distantes: dos seres independientes y encerrados en sí mismos, una especie de mónadas leibnitzianas, cada uno existiendo al cuidar su *ipseité* (Paul Ricoeur), su identidad consigo mismo, sus límites, su espacio. Paradójicamente, estar *con* significa estar *a distancia.* «Él sólo es el no yo, el lugar que ocupa es un lugar donde yo no estoy.» La separación, la distancia entre nosotros no desaparecerá jamás. Posiblemente haya manera de establecer un puente entre este espacio: al conocer al otro, calculando los posibles beneficios y peligros que anuncia su presencia, o dándole lo que quiere y obteniendo de él lo que yo quiero. Pode-

mos ser amables el uno con el otro o pelear; coexistir en paz o tendernos trampas. No obstante, sólo permaneceremos lado a lado. Más aún, los puentes pueden desmoronarse, por ende, es necesario protegerlos. Mantenerlos intactos requiere hormigón sólido y guardias que vigilen. También, quizá, de un severo castigo por actos de sabotaje, esto es, una *Ley.* O quizá *Ética,* disfrazada de Moral al imitar a la Ley. La Ley —con su poder heterónomo y coercitivo— es el único punto al que podemos llegar cuando partimos del «estar con» de seres ontológicamente separados.

Lévinas lo sabe, y por ello anuncia, mientras pondera en el *Miteinandersein* de Heidegger, que «no es con la preposición *mit* que debería describirse la relación original con el Otro» [10]. *Mit* es lo que forma la ontología. La ontología es el territorio sin moralidad. Desde la perspectiva de la ontología, la relación moral sólo puede ser una adición posterior, un artificio que nunca es plenamente legítimo; un cuerpo eternamente extraño y torpe, siempre cuestionable y arrojado a una posición en que continuamente se exige una disculpa aunque nunca se acepta plenamente. Es imposible derivar el «debería» del «es»; es imposible discutir valores a partir de los hechos, ya que éstos no son ni buenos ni malos; los hechos verdaderos son neutrales y deben seguir siéndolo para mantenerse veraces; «los hechos del caso» no incluyen evaluaciones... Quien parte de la ontología no se embarca en fundar la moralidad, sino en descalificarla como «dada» antes de que exista y antes de los hechos, y por ende permite sustituirla por una conclusión sacada de antemano en forma de Ley y Ética como Ley.

No obstante, la moralidad *está* dada, aun cuando precariamente, en una postura que se resiste a la síntesis, que no sobrevive la síntesis, que se diluye y desaparece en el punto en el que la síntesis ocupa su lugar. Lo que se construye fuera de la circunstancia ontológica de «estar con» no es la moralidad, aunque los arquitectos y los constructores hagan su mejor esfuerzo por presentarlo así, de manera que nadie más reclame el título. La moralidad se da *antes* de la ontología; *para* antecede a *con:*

De hecho, me parece que la experiencia irreductible y última de la relación se encuentra en otra parte: no en la síntesis, sino en los seres humanos cara a cara, en la sociabilidad, en su significación moral. Mas debe entenderse que la moralidad no viene como una capa secundaria, sobrepuesta a la reflexión abstracta respecto de la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un rango independiente y preliminar. Ante todo, la filosofía es una ética [...].

Ciertamente, la relación entre los hombres es no sintetizable por excelencia. También cabría preguntarnos si la idea de Dios, especialmente tal como la piensa Descartes, puede ser parte de una totalidad del ser, o si más bien es trascendente al ser. El término «trascendencia» significa precisamente que no podemos pensar a Dios y estar juntos. Por ende, lo mismo sucede en la relación interpersonal; no se trata de pensar al ego y al otro juntos, sino cara a cara. La verdadera unión o la verdadera convivialidad no es la convivialidad de la síntesis, sino una convivialidad cara a cara[11].

Ante todo, la filosofía es una ética... la ética es *antes* que la ontología... la relación moral es *antes* que el ser... ¿qué significa todo esto? ¿Qué significa «antes» cuando el ser, la ontología, aún no existen? ¿Acaso la secuencia temporal (a la que se refieren palabras como «antes» o «después») no sólo tiene sentido en la ontología? ¿Acaso no la simultaneidad y la sucesión, «antes» y «después» no sólo aparecen juntas con el ser ontológico? Éste es, precisamente, el punto: el «antes» de la condición moral es un antes *no ontológico,* una condición con la que no interfiere la ontología; o una condición en la que se rechaza e ignora dicha interferencia, de manera que es como si no existiera, y la autoridad de la ontología, también la autoridad sobre el «antes» y el «después», sobre el «juntos» y el «solos» no se reconoce y pierde fuerza. En estas condiciones, «antes» no representa el sentido de orden del ser, un ser que ha recibido órdenes, al que se le ha dado una estructura. Más bien representa el rechazo de todo orden, de las estructuras que arrojan a los seres «al lugar que les corresponde». «Antes», en ausencia de, o a pesar de la ontología, sólo puede

tener un sentido *moral,* y este sentido es *mejor.* «Cara a cara» es *mejor* que «con». «Con» tiene una ventaja práctica con respecto a «cara a cara», la misma ventaja que tiene la dura realidad del ser sobre los incipientes brotes de la posibilidad. No obstante, tener ventaja significa como mucho ser más fuerte, no mejor.

Así, la moralidad se presenta aquí no como el héroe del mito etiológico, no como una especie de ser «primordial» imaginario; no como un tipo de ser diferente, otro ser antes del que conocemos, un estado «preontológico» mítico del yo; no como un ser que *precede* al «ser *en tiempo*» ontológico («preceder» es imaginable sólo como una noción eminentemente ontológica). El «antes» de la moralidad se instituye no por la ausencia de la ontología, sino por su remoción y destronamiento. La moralidad es la *trascendencia* del ser; la moralidad es, con mayor precisión, la *oportunidad* de esa trascendencia. El yo moral se reconoce por su capacidad de elevarse por encima del ser, por desafiar al ser; por la elección del «cara a cara» en vez del «con»; por el rechazo a aceptar que lo que mantiene asido al ser es en realidad un «grillete de hierro»; por vivir el «cara a cara» con el Otro *en tanto* ser, ese ser que conocemos a partir de la ontología no tenía voz o, si la tenía, sería ignorada, no era necesario obedecerla. Como lo expresa Richard A. Cohen, traductor al inglés de Lévinas:

> La ética no tiene esencia, su «esencia», por así decirlo, es precisamente no tener una esencia, descomponer esencias. Su «identidad» es precisamente no tener identidad, deshacer identidades. Su «ser» no es ser sino ser *mejor que ser.* La ética es precisamente ética al alterar la complacencia de ser (o de no ser, el correlativo del ser). «Ser o no ser», insiste Lévinas, ésa *no* es la cuestión [12].

La moralidad no tiene «sustento» ni «fundamento» (una vez más, dos conceptos inexorablemente ontológicos, intraducibles al lenguaje de la moralidad por carecer de referentes en el mundo moral «antes» de la ontología, en el «otra cosa que el ser»). Nace y

muere en el acto de trascendencia, en la autoelevación sobre las «realidades del ser» y los «hechos del caso», en el no estar atado por ninguno. Confrontar al Otro no como persona (*persona:* máscara utilizada para significar el papel desempeñado, una vez descrito y prescrito en el escenario), sino como el *rostro,* ya es el acto mismo de trascendencia, pues todo lo relacionado con el Otro en su calidad de ser está ausente del Otro como Rostro. «El rostro no es una fuerza; es una autoridad, y muchas veces la autoridad se da sin la fuerza». El rostro «es lo que me resiste por su oposición y no lo que está opuesto a mí por su resistencia... La absoluta desnudez de un rostro, el rostro absolutamente indefenso, sin nada que lo cubra, vista o enmascare, es lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, y lo opone de manera absoluta, con una oposición que es en sí oposición»[13]. El Otro no tiene poder sobre mí o, mejor dicho, si lo tiene —si ya dio la orden que debo obedecer— ya no sería un rostro, sino un ser ontológico, la dura realidad y el continuo tira y afloja de la resistencia. El Otro es un rostro en tanto yo guíe el camino, dirija su exigencia, la anticipe y la provoque; en tanto yo le ordene ordenarme. El Otro es una autoridad porque yo estoy dispuesto a escuchar la orden antes de que haya sido dada, y a seguirla antes de que yo sepa qué me ordena hacer. «Por sí mismo» (si hubiese un estado semejante), el Otro es débil, y es precisamente esa debilidad lo que hace que lo coloque como el Rostro de un acto moral: soy plena y verdaderamente *para* el Otro, ya que soy yo quien le otorga el derecho de ordenarme, de darle fuerza al débil, de hacer que el silencio hable, que el no ser se convierta en ser, al ofrecerle el derecho de ordenarme. «Yo soy para el otro» significa que me doy al Otro en calidad de rehén. Yo asumo la responsabilidad del Otro, pero no en el sentido en que uno firma un contrato y asume las obligaciones en él estipuladas. Soy yo quien toma la responsabilidad. Y puedo tomarla o rechazarla, pero como persona moral la asumo como si no fuera yo quien la asume, como si la responsabilidad no pudiera ser tomada o rechazada, como si hubiera estado ahí «desde ya» y «desde siempre»,

como si fuera mía sin que la hubiera tomado. Mi responsabilidad, que abarca simultáneamente al Otro en tanto Rostro, y a mí como ser moral, es *incondicional.*

La responsabilidad hacia el otro no comenzó con mi compromiso, con mi decisión. La responsabilidad ilimitada en la que me encuentro proviene del otro lado de mi libertad, de algo «previo a cualquier significado», un «ulterior a cualquier logro», del no presente por excelencia, el no original, lo anárquico, previo a la esencia o más allá de ella [14].

Ser incondicional significa no depender de los méritos del caso ni de la calidad del Otro. Mi responsabilidad no es el desierto que el Otro se ha ganado y «tiene el derecho» de reclamar para sí. Ni siquiera es algo que le deba al Otro a cambio de servicios. No es una remuneración ni una compensación por nada, ya que nada ha sucedido aún y el «partido moral» entre yo y el Otro se inicia en este momento. La moralidad es el *comienzo absoluto.*

En este punto, el lector estará sorprendido, posiblemente desconcertado, por la pavorosa nebulosidad, la «irrealidad» de esta descripción. Seguramente el Otro no es propiamente un rostro, sino más bien el rostro de *alguien.* Con toda seguridad, hay una persona detrás de cada rostro, una persona con la carga normal de virtudes y vicios, logros y fracasos, realizaciones y negligencias, buena voluntad y malicia, simpatía y repulsión. Sin duda, nuestra convivialidad tiene una historia previa, incluso si hasta este encuentro, aquí y ahora, no era consciente de ello. Seguramente el «Rostro», tal como se describe aquí, es una ficción, una ficción que supuestamente debo conjurar por mi propia cuenta, mientras finjo —para hacer las cosas más desconcertantes— que siempre estuvo ahí.

FUNDAMENTO SIN FUNDAMENTO

Desde luego, el lector tiene derecho a la incredulidad, tal como Caín estaba en su derecho de esquivar la pregunta de Dios, por parecerle irrelevante o absurda. En una moralidad que viene *antes* que el ser no hay nada que justifique mi responsabilidad, y aun menos que determine que yo soy responsable, que la responsabilidad es mía; la determinación y la justificación son características del ser, del ser ontológico, el único ser que hay, después de todo. Y el lector razonable tendrá razón al señalar que «antes que ser» no *existe,* e incluso si así fuera, no sabríamos nada de ello, no de la manera como «conocemos» los «hechos». Sí, todo esto es evidentemente cierto (ya que la ontología nos proporciona la evidencia que necesitamos). No obstante, no hay ningún otro lugar para la moralidad que *antes del ser;* esto es, repetimos, en el ámbito no ámbito que es *mejor* que el ser. Y es el ser moral quien debe buscar este ámbito, ya que no hay caminos trazados ni señalados para llegar a él. La responsabilidad conjura el Rostro al que me enfrento, pero también me crea como ser moral. Asumir responsabilidad como si ya fuera responsable es un acto de creación del espacio moral, que no puede ser trazado en ningún otro lugar ni de otra manera. Esta responsabilidad —asumida «como si ya estuviera ahí»— es el único fundamento posible para la moralidad. Un fundamento débil, cabe admitir, pero es el único con que se cuenta: lo tomas o lo dejas.

Desde un punto de vista ético, la moralidad es antes que el ser, aunque ontológicamente no hay nada antes del ser, ya que también ontológicamente, el «antes del ser» es otro ser. La moralidad es «antes que el ser» sólo en su propio sentido moral de «antes»; esto es, en el sentido de ser «mejor». No obstante, en un sentido ontológico —el sentido que siempre gana cuando ambos están en competencia en el ámbito del ser, el ámbito en que nos encontramos— el ser es antes que la moralidad; el yo *moral* no puede

ser otro que el *yo* moral. Desde la perspectiva ontológica, la moralidad sólo puede existir *después* del ser, ya sea como un producto determinado del ser o como una regla obligada para admitir la prioridad del ser al querer justificarse en términos del ser. Y los yos morales (esos que son *diferentes* del ser, no *otro* ser) son ontológicamente inseparables de los objetos animados de carne y hueso llamados seres humanos. Ontológicamente, estos objetos *preceden* a los yos morales. «¿Por qué habría de importarme el otro?... ¿Acaso soy el guardián de mi hermano? Estas preguntas sólo tienen significado si suponemos que el ego únicamente está interesado en sí mismo, que es de interés tan sólo para sí. Conforme a esta hipótesis, ciertamente resulta incomprensible que el absoluto fuera de mí, el otro, me interese» [15]. La terrible verdad respecto de la moralidad es que *no es inevitable, no está determinada* en ningún sentido que pudiera considerarse válido desde una perspectiva ontológica: no tiene «fundamentos» en el sentido que reconocería esa perspectiva. La ética que salta a lo Gran Desconocido de «antes del ser» no lo hace para buscar o construir bases que alguna expedición que iniciara del «ser» no haya logrado revelar o construir. La ética busca en el «antes» del ser no porque espere que los tan anhelados fundamentos se escondan ahí, sino porque sabe que es precisamente *el acto de buscar ahí* lo que fundamenta al ser moral, ya que es, por así decirlo, el único fundamento que la moralidad podría tener y el único que podría dar.

> Hay un momento utópico en lo que digo; es el reconocimiento de algo que no puede comprenderse pero que, en última instancia, guía la acción moral [...]. No existe la vida moral sin utopismo; utopismo en este sentido exacto de que la santidad es la bondad [16].

Empero, la duda no desaparece y es necesario confrontarla. ¿Cuál es la diferencia entre una utopía activa, una utopía capaz *(únicamente capaz)* de generar una acción moral (aunque no siem-

pre y sin garantizar el éxito) y la fantasía utópica abstracta e inútil? ¿Acaso hay algo dentro del ser que incita al ser ontológico a vagar en el exilio del «diferente del ser» y por ende a convertirse en un yo moral? Lévinas describe el viaje como un «despertar» *(l'éveil),* sugerido y contenido por el nacimiento del yo o que contiene el nacimiento del yo. El despertar no se refiere a la confrontación *conmigo* en tanto «otro ser», sino a la visión husserliana del Otro en que el *Körper* se convierte en *Leib,* cuerpo vivo, cuerpo espiritual, el cuerpo «con subjetividad». Únicamente en el análisis de Lévinas sucede ese maravilloso acontecimiento que para Husserl es no epistemológico (no cognitivo), sino el principio de la epistemología (de la *posibilidad* de la epistemología); para él es, en cambio, un acontecimiento preético que es el inicio de la moralidad (de la *posibilidad* de la moralidad). En este acontecimiento, «la esfera primordial pierde su prioridad; la subjetividad despierta de lo egológico: del egoísmo y del egotismo». Este acontecimiento es «la posibilidad del desengaño en el que el yo, frente a otro, se libera de sí, despierta de su sueño dogmático». «Desde un principio, todo está en el acusativo [...] yo estoy "en mí" a través de los otros» [17]. El despertar no está en el «yo soy yo», sino en el «yo soy *para*».

Mas no deja de ser un despertar. O, dicho con mayor énfasis, un desengaño. Podemos mantenernos despiertos o no; podemos desengañarnos pero también seguir engañados. Y tanto el despertar como el desengaño indican un pasadizo de dos vías. Si podemos despertar o desengañarnos, también podemos quedarnos dormidos y engañarnos. La incertidumbre mece la cuna de la moralidad; la fragilidad la persigue durante toda su vida. La moral no es una necesidad; es una oportunidad que puede aprovecharse, aunque bien puede, y con igual facilidad, perderse.

El punto es, empero, que perder la oportunidad de la moralidad también es perder la oportunidad del yo. Si «todo está, desde el principio, en tiempo acusativo», no habría yo a menos que empezara del acusativo, de «ser para». Despertar a ser para el Otro es

el despertar del yo, que es el *nacimiento* del yo. No hay otro despertar, ni otra manera de encontrarme como el *yo único,* el uno y solo yo, el yo diferente de los demás, el yo *insustituible,* no un espécimen de una categoría.

Jean-Paul Sartre sugiere que el ego nace del autoconocimiento, pero que este autoconocimiento se dispara con la mirada del Otro: una mirada escrutadora, que evalúa y «objetifica». El Otro me ve como objeto y, al hacerlo, compromete mi subjetividad; me convierte en un «ser como tal», un ser entre otros seres, un objeto entre otros objetos, una cosa constituida por Sus intereses, los intereses y las cosas importantes del Otro. No es tanto un descubrimiento, como ser descubierto; un asalto que incita mi resistencia. Mi «despertar» a mí mismo (si acaso Sartre utilizó esta expresión) sería impensable, excepto como un acto de resistencia. Puedo convertirme en un yo, un ego, únicamente si reúno mis fuerzas *en contra* del Otro, y lucho por la libertad que el Otro amenaza. Para Sartre, la ruptura es el acto originario de mi subjetividad. La subjetividad es *alejamiento...* aunque Lévinas afirma que no. El yo puede nacer únicamente de una *unión.* Y es al inclinarme *hacia* el Otro que me convierto en el yo uno, único e insustituible que soy.

> Ser humano significa vivir como si no fuéramos un ser entre seres [...]. Soy yo quien sostiene al Otro y soy responsable de él [...]. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría sustituirme. De hecho, se trata de afirmar la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad [...]. La responsabilidad me incumbe exclusivamente a mí y, humanamente, no puedo rechazarla. Este cargo es una suprema dignidad de lo único. Yo soy yo en la medida en que soy responsable, un yo no intercambiable; yo puedo sustituirme por cualquiera, pero nadie puede sustituirse por mí[18].

Es una responsabilidad tan grande —total y absolutamente no heterónoma, radicalmente diferente de la responsabilidad por mandato o de la obligación derivada de un contrato— que me convierte en yo. Esa responsabilidad no «deriva» de nada más. Yo soy responsable no por lo que sé del Otro, de sus virtudes, de lo

que ha hecho o podría hacer por mí. El Otro no tiene que demostrarme que le debo mi responsabilidad. Sólo en esa firme y orgullosa negativa de «tener una razón», de «tener un fundamento», la responsabilidad me libera. Esta emancipación no está contaminada de sumisión, aun cuando, como resultado, yo me entregue como rehén del bienestar del Otro. La ambivalencia yace en el corazón de la moralidad: soy libre en tanto permanezca como rehén. Soy yo en la medida en que soy para el Otro. Pero una vez que esta ambivalencia se oculta tras las letras de un documento o se pierde de vista, el egoísmo puede oponerse al altruismo, el interés propio al bien común, el yo moral a la norma ética socialmente avalada.

La vida, empero, se desarrolla en ese «después de la ruptura», cuando la ambivalencia se ha transformado en oposición binaria, en conflicto y lucha de intereses. Y es de esa vida de la que debemos «despertar», «desengañarnos», pues la moralidad no es ordenada ni lógica, y su único fundamento es la ambivalencia. La moralidad buscaría fundamentos en el «después de la ambivalencia» en vano. En este después se podría encontrar el compromiso que se retira, el egoísmo escurridizo y el interés que se opone, un compromiso impulsado a rendirse, como un mal menor, como un inevitable y lamentable sacrificio. Los fundamentos pueden ser encontrados sólo en ese retroceso, bien razonados y apoyados en el ser lógico. Y, en última instancia, en la «soberanía propia» de la moralidad, en el hecho de que no es compromiso ni lógica; sólo tiene la ambivalencia como fundamento exclusivo.

EL INSOPORTABLE SILENCIO DE LA RESPONSABILIDAD

Volver a la ambivalencia incurable del «para el Otro» significa alejarnos de la reconfortante seguridad de ser a la temible inseguridad de la responsabilidad. Si dejo atrás la adornada existencia de

intereses que pueden ser claramente circunscritos, articulados y calculados, los deberes que pueden aprenderse y los derechos que pueden ponerse a prueba y defenderse en los juzgados, me rindo a la comodidad de una vida asegurada contra la culpa, al involucramiento benigno con convenciones que no piden más que ser seguidas. En palabras de Knud E. Løgstrup, el formidable filósofo ético danés, «lo que normalmente se espera de nosotros en la vida cotidiana no es que nos interesemos por la vida de una persona, sino por las cosas relacionadas con la cortesía convencional. Las convenciones sociales tienen el efecto de reducir tanto nuestra confianza como la exigencia de interesarnos por la vida de otra persona». Las convenciones permiten llevar una vida confortable, salvaguardan una vida en busca del interés propio. Aparentemente, seguir la cortesía convencional nos lleva a la convivialidad aunque, de hecho, el resultado es la separación. Utilizamos las convenciones «como un medio para mantenernos por encima de los demás y de aislarnos». Esto les confiere cierto atractivo a las convenciones, y el «vivir con» resulta seductor en tanto cortesía convencional. Existe, empero, otro mérito que hace a la convención aún más tentadora: las normas sociales que...

> [...] proporcionan directrices comparativamente precisas sobre qué debemos hacer y qué abstenernos de hacer. Por lo general, podemos apegarnos a estas directrices sin siquiera considerar a la otra persona, mucho menos ocuparnos de su vida[19].

Ahora estoy en lo cierto, ahora estoy equivocado; en ambos casos, sé exactamente dónde me encuentro y siempre es aquí o allá, *tertium non datur.* Las normas sociales, las reglas y las convenciones dan seguridad y favorecen una conciencia tranquila. «Todos lo hacen», «así es como se hacen las cosas» es la medicina preventiva más eficaz para una conciencia culpable. Ciertamente, como resultado he perdido mi autonomía, pero lo que he ganado tampoco merece desecharse a la ligera.

Qué complicado es hacer frente, en cambio, a esa exigencia preontológica que las convenciones tan cómodamente nos ayudan a olvidar. *Esa* exigencia es *muda*. El Otro, como recordaremos, no es una fuerza, sino un rostro; el Otro me resiste simplemente por ser el Otro, por su oposición, pero no se opone a mí por su resistencia (la resistencia es algo contra lo que me aconsejan luchar y que debo vencer; es la falta de resistencia lo que verdaderamente desarma). El Otro es «sólo» autoridad, y la autoridad no necesita fuerza. Por ende, la exigencia de querer, de «ser para» se dio antes de que fuera emitida y debía permanecer en silencio para siempre. Como señala Løgstrup:

> La exigencia, precisamente porque es muda, es radical [...]. Al margen de cuán importante o insignificante aparente ser lo que deba hacerse, esa exigencia es radical porque en la naturaleza misma del caso nadie más que él, por medio de su propia generosidad, podrá descubrir lo que será mejor para la otra persona [...]. La exigencia tiene el efecto de convertir a la persona a la que va dirigida en un individuo, en el sentido preciso de la palabra[...]. La radicalidad también se manifiesta en el hecho de que la otra persona no tiene derecho de exigir[20].

La «exigencia», a diferencia de una orden cómodamente precisa, es abominablemente vaga, confusa y apenas audible. Obliga al yo moral a ser su propio intérprete y —como sucede con todos los intérpretes— permanece siempre inseguro de que su interpretación haya sido correcta. Al margen de cuán radical sea la interpretación, nunca podremos estar plenamente convencidos de que haya estado a la altura de la radicalidad de la exigencia. He hecho esto, pero ¿podría hacer más? No se trata de una convención, ni de reglas que delimiten mi deber, que me den tranquilidad de conciencia a cambio de que yo no consienta traspasar los límites. Y ni siquiera queda la esperanza de que el Otro, confiado a mi responsabilidad, pueda ayudarme. El Otro no tiene derecho a exigir... si pronunciara estas exigencias, tan sólo estaría invocando y representando derechos y obligaciones, normas y reglas (de manera que ambos podríamos ir

a un juzgado y entablar un litigio) o poniéndose en actitud de alerta (con lo que podríamos pelear). Mas ni demandas ni golpes podrán apaciguar una exigencia que permanece tercamente silenciosa, mientras que las convenciones son volubles y escandalosas. Es precisamente la radicalidad que surge del mutismo lo que le confiere a la exigencia su dureza, indestructibilidad e incondicionalidad; justamente el fundamento sobre el cual el yo moral puede apoyar su insegura seguridad, su incierta certidumbre.

Para ser franco, éste no es el tipo de fundamento con el que soñaron, ni sueñan, los filósofos éticos. Deja mucho que desear, y tal vez por ello quienes buscan un sitio donde erigir la Ley prefieren mirar hacia otra parte. No puede erigirse una ética armoniosa en este sitio, únicamente podrán crecer algunos brotes de la interminable e irresoluble ansiedad moral. Este fundamento promete todo menos armonía arquitectónica y tranquilidad para los habitantes. No obstante, es la *ansiedad* moral lo que proporciona la única sustancia que el yo moral podría conseguir. Lo que hace al yo moral es la necesidad de hacer, no el conocimiento de lo que debe hacerse; la tarea no cumplida, no el deber correctamente desempeñado. «Mas todo se resume en el hecho de que una persona nunca puede estar segura de haber actuado correctamente», concluye Løgstrup[21]. Esta incertidumbre sin salida es precisamente la base de la moralidad. Reconocemos la moralidad por su corrosivo sentido de incumplimiento, por la insatisfacción endémica consigo misma. *El yo moral es un yo siempre perseguido por la sospecha de que no es lo bastante moral.*

Y si hablamos de la responsabilidad moral de cualquiera que sobrevivió a los horrores del Holocausto, una de las personas más activas y dedicadas a rescatar a las víctimas nazis, Wladyslaw Bartoszewski, llegó a la conclusión de que «únicamente aquellos que murieron al dar ayuda pueden decir que hicieron lo suficiente». Lejos de brindar ayuda a los que sobrevivieron —a quienes estaba dirigido—, este veredicto suena más como un confinamiento perpetuo en la culpa. Después de todo, muchos ayudaron a las víctimas, pero

pocos estuvieron dispuestos a convertirse en víctimas. El Vaticano reconoció lo excepcional y anormal del autosacrificio radical cuando proclamó santo al padre Kolbe, quien murió por salvar la vida de otro prisionero de Auschwitz. Los sabios talmúdicos tampoco tuvieron ninguna duda; esto es lo que dijeron en *Trumot* (8:10):

Ulla bar Koshev era buscado por el gobierno. Huyó y pidió asilo al rabino Joshua ben Levi en Lod. Llegaron las fuerzas del gobierno y rodearon el pueblo. Dijeron: «Si no nos lo entregan, destruiremos el pueblo». El rabino Joshua fue donde se encontraba Ulla bar Koshev y lo persuadió de entregarse. Elías solía aparecérsele al rabino Joshua, pero desde ese momento dejó de hacerlo. El rabino Joshua ayunó durante varios días y, por fin, Elías se le apareció y le dijo: «¿Acaso debo aparecerme a delatores?». El rabino Joshua respondió: «Pero seguí la ley», a lo que Elías repuso: «¿Y acaso la ley está hecha para los santos?».

Los santos son santos porque no se esconden tras los anchos hombros de la ley. Saben, o sienten, o actúan como si sintieran que ninguna ley, por generosa o humana que sea, puede agotar el deber moral, trazar las consecuencias de «ser para» hasta su extremo más radical, hasta la elección última de vida o muerte. Esto no significa que para ser morales, debamos ser santos. Tampoco que las elecciones morales son siempre, diariamente, cuestiones de vida o muerte. Por lo general, la vida transcurre a una prudente distancia del extremo y de las elecciones últimas. Pero sí significa que la moralidad, para ser eficaz en la vida mundana y no heroica, debe vivirse conforme a las dimensiones heroicas de los santos o, mejor dicho, tener por único horizonte la santidad de los santos. La *práctica* moral puede tener solamente fundamentos *imprácticos.* Para ser lo que es —práctica moral— debe imponerse normas inalcanzables. Y nunca podrá apaciguarse con la seguridad, propia o de otros, de que la norma se ha alcanzado. En última instancia, son la falta de santurronería y la indignación con nosotros mismos que engendran los más indómitos baluartes de la moralidad.

4. EL GRUPO MORAL DE DOS

Poco a poco, la modernidad despojó al hombre de todos sus atavíos «particulares» para reducirlo a la (supuesta) esencia «humana»: la del ser moral independiente, autónomo y, por ende, esencialmente no social [1]. Desde el inicio, la modernidad se propuso liberar al hombre de cualquier «influencia y desviación históricas que devastasen su esencia más profunda», de manera que —o al menos eso se esperaba— «lo que es común a todos los hombres, en tanto hombres, puede surgir en ellos como su esencia» [2]. «El hombre como tal» era, desde luego, un nombre en código para designar a un ser humano subordinado a un solo poder y movido por un solo poder: el poder legislativo del Estado; en cambio, la emancipación que debía realizarse para que «la esencia» brillara en toda su prístina pureza representaba la destrucción o la neutralización de todos los *pouvoirs intermédiaires*; es decir, «particularizantes» que saboteaban la labor que el poder «universalizante» del Estado moderno pretendía llevar a cabo. La lucha para descubrir la «esencia humana» era una de las muchas batallas en la guerra por el derecho a legislar de manera *monopólica*. O, en otras palabras, la guerra para sustituir la «mano muerta» de la costumbre y la tradición —una mano en realidad bastante viva gracias a los atrincherados mecanismos locales de reproducción controlada— por la voluntad del Estado como legislador único. Otras formas habituales, tradicionales, debían aplastarse y desaparecer, con el fin de que el cuerpo y el alma desnudos del «hombre como tal» pudieran vestir ropajes nuevos, esta vez elaborados por un diseñador.

Despojada de la corteza de sus ataduras «naturales», la «esencia» del «hombre como tal» comprobó ser, entre otras cosas, una soledad asocial. Los pensadores más connotados del nuevo orden artificialmente diseñado, como Hobbes o Locke, imaginaban a un individuo cuya relación con la sociedad en general (léase: el Estado-nación) era tan sólo externa e instrumental; no consideraban que el hecho de «ser parte de la sociedad» pudiera «cambiar o modificar a los individuos de manera fundamental o significativa», sino consideraban que el fin de las instituciones sociales «era preservar, proteger y defender el interés propio de los individuos»[3]. Conforme a esta visión, el individuo quedaba libre de obligación hacia los demás seres humanos; salvo, desde luego, las obligaciones definidas e impuestas por el único poder competente para legislar «la ley de la tierra». Simmel nos comenta lo siguiente en su agudo resumen:

> Todas las relaciones con otros son, en última instancia, meras estaciones en el camino por el que el ego llega a su yo. Y esto es verdad al margen de que el ego se sienta básicamente idéntico a esos otros porque aún necesita la convicción que lo sustente, ya que se encuentra solo consigo y sus propios poderes, o de que es lo bastante fuerte para soportar la soledad de su propia condición, pues la función de la multitud únicamente es que el individuo utilice a los demás como medida de su incomparabilidad y de la individualidad de su mundo[4].

La mónada solitaria, cerrada herméticamente, queda abandonada entre la multitud de aquellos que se encuentran cerca aunque infinitamente alejados y enajenados sin remedio, y quienes en cada interrelación buscan tan sólo una oportunidad de nutrir su identidad... esto es, la sociedad moderna, especializada en la remodelación del espacio social, que apuntaba a la creación de un espacio público en el que no hubiera *ninguna proximidad moral.* La proximidad es el ámbito de la intimidad y la moralidad; la distancia es el ámbito de la enajenación y la Ley. Entre el yo y el otro debía haber una distancia estructurada únicamente por normas

legales, sin influencias distorsionantes de lo espontáneo e impredecible, sin cabida para poderes tan poco confiables y tan resistentes a la legislación universal como aquellos del impulso moral desviado. Se esperaba que las normas legales fueran obedecidas, ya que atañían al interés *propio* de los llamados a obedecer y prometían darles un servicio inmejorable: las normas legales apoyarían a los individuos y los instarían a buscar lo que mejor conviniera a sus intereses; por añadidura, les prometían mostrarles cómo hacerlo. Los intereses del individuo legalmente definido no eran los intereses de otros. La distancia entre el yo y el otro se extendía lo bastante para evitar el riesgo de confabulación originada en la separación, una fuente permanente de posible conflicto entre intereses individuales.

Una vez exiliados de su morada natural —la proximidad— los afectos se redirigirían a la totalidad abstracta e imaginada del Estado-nación (en palabras de Reinhold Niebuhr, el altruismo individual se volvería a forjar en el egoísmo de grupo). Lo anterior disecaría moralmente la proximidad inmediata del individuo, la compañía en que vivía con los otros. El efecto, en parte planeado y en parte imprevisto de ello era, por así decirlo, un segundo analfabetismo moral: la incapacidad individual de manejar la presencia del Otro y el afecto que esa presencia —misteriosa e ilegítimamente— evocaba. En un mundo construido únicamente con reglas codificables, el Otro permanecía en el exterior de este yo como una presencia misteriosa pero, ante todo, confusamente ambivalente: el ancla potencial de la identidad del yo, a la vez un obstáculo, una resistencia a la autoafirmación del ego. En la ética moderna, el Otro era la contradicción encarnada y el más temible obstáculo para que el yo lograra la plenitud.

Si la posmodernidad representa un refugio de los callejones sin salida a los que llevaron las ambiciones de la modernidad, buscadas a ultranza, la ética posmoderna readmitiría al Otro como vecino —como aquel que está cerca del cuerpo y de la mente— en lo más profundo del yo moral, en su retorno del erial de los intere-

ses calculados al que había sido exiliado. Dicha ética restablecería el significado moral autónomo de la proximidad; volvería a forjar al Otro como el personaje central del proceso mediante el cual el yo moral llega a serlo. Como postulara Alain Renaut, para que la nueva ética remediara la negligencia de la filosofía ética moderna, ésta debería enfocarse en la intersubjetividad, como la «limitación impuesta al individualismo monadológico»[5]. En este sentido, la ética posmoderna es la de Lévinas. Como sugería François Laruelle, Lévinas es «el pensador del Otro»; «Lévinas "inventa" un Otro radicalmente ético, se refiere al Otro por el cual fue interpelado, incluso antes de poder enumerar la manera como lo hizo»[6]. O, en palabras de Marc-Alain Ouaknin: la ética de Lévinas es un «humanismo del Otro hombre». Su ética es posmoderna, ya que se mueve por:

> la estrategia de abrir, què rompe la inmanencia monádica y le permite al sujeto salir de sí mismo y convertirse en sujeto de la autotrascendencia. Para Lévinas, es el surgimiento *(surgissement)* de la intersubjetividad lo que constituye al sujeto, y no a la inversa[7].

En la ética posmoderna, el Otro ya no será aquel que, en el mejor de los casos, es la presa de la que puede alimentarse el yo para recobrar la vida y, en el peor, coarta y sabotea la constitución del yo. Ahora será el árbitro de la vida moral. Como dijo Lévinas: «La humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad para el otro, una vulnerabilidad extrema. El regreso al yo se convierte en una desviación interminable [...]». Con ello Lévinas nos habla de la responsabilidad para el Otro, que llega antes de que el Otro haya tenido tiempo de exigir nada; una responsabilidad «ilimitada, ya que no se mide por compromisos, a la que se refiere el asumir y rechazar responsabilidades»[8]. Una responsabilidad previa a cualquier compromiso, responsabilidad que es una medida *a priori* de cualquier compromiso, más que algo medido por éste *a posteriori.*

La asimetría del yo-tú

En una drástica inversión de los principios de la ética moderna, Lévinas le confiere al Otro esa prioridad que alguna vez le fue atribuida sin lugar a dudas al yo.

La relación intersubjetiva no es simétrica. En este sentido, soy responsable por el Otro sin esperar reciprocidad, aun cuando ello significara arriesgar mi vida. La reciprocidad es *su* problema [...] yo soy responsable por una responsabilidad total, que responde por todos los demás y por todo en los otros, aun por su responsabilidad. El Yo siempre tiene una responsabilidad *más* que los otros[9].

El nudo de la subjetividad consiste en ir hacia el otro sin importar cuál sea su movimiento hacia mí. O, más exactamente, consiste en acercarse de tal manera que, más allá de las relaciones recíprocas que logre establecer entre yo y el vecino, siempre voy un paso adelante que él [...]. El vecino me concierne antes que cualquier suposición, cualquier compromiso aceptado o rechazado [...]. Es como si recibiera órdenes de afuera, como si me dieran una orden traumática, sin interiorizar por medio de representaciones o conceptos la autoridad que me da órdenes. Sin preguntarme: ¿Por qué me importa? ¿De dónde adquiere el derecho de darme órdenes? ¿Qué he hecho para estar en deuda desde el principio?

El rostro del vecino me significa una responsabilidad irrecusable, que precede cualquier libre consentimiento, cualquier pacto, cualquier contrato[10].

No hay libertad absoluta, ilimitada, que lo abarque todo. No hay manera de elevarse de un tipo de dependencia salvo con la palanca de otra. Cada lucha de liberación, en caso de tener éxito, da como resultado la sustitución de una restricción, dolorosa y enojosa, por otra, aun no probada o que se considera un mal menor. Cada libertad celebrada es una libertad de la dependencia más temida, no de la dependencia en sí. El ideal de la emancipación moderna era el *hombre socializado,* guiado por reglas procesadas

racionalmente, claramente estipuladas, avaladas legalmente y por ende rebautizadas como la Ley de la Tierra, que sustituirían la dependencia de las fuerzas ingobernables e incontroladas, no codificadas y «ciegas» de los instintos y las emociones individuales (para Durkheim, por ejemplo, eliminar los grilletes de las normas sociales impuestas descubriría no a un individuo libre, sino a un esclavo de las pasiones animales). Por otra parte, la libertad del yo al que no se le ha devuelto el derecho de actuar, sin vergüenza ni necesidad de ofrecer disculpas, de acuerdo con su propia responsabilidad moral, sólo puede significar abandonarse a un mandato moral que no conoce reposo y siempre exige más de lo que el yo puede, o está dispuesto, a dar.

El ámbito del ser, el de las reglas, es también el ámbito de los significados. Se espera que las cosas y los actos conlleven significados y *posean* significados: que sean los *propietarios* de significados y —dado que la propiedad es una relación de exclusión— que tengan significados que otras cosas y actos no tienen. Mientras la responsabilidad sea únicamente moral, mientras no se le quiera extinguir con una lista de obligaciones y deberes, no tiene significado en ese sentido. El rostro que confronta la responsabilidad exige a partir de su falta de sentido, por medio de la insatisfacción de su potencial para asumir y transmitir significados. Será sólo más tarde, cuando yo reconozca la presencia del rostro como mi responsabilidad, que tanto yo como el vecino adquiriremos significados: Yo soy yo, quien es responsable; él es él, a quien le otorgo el derecho de hacerme responsable. Es en esta creación de significados del Otro, y por ende de mí, que nace mi libertad, mi libertad *ética.* Y es precisamente debido a la unilateralidad, la no simetría de la responsabilidad, debido a que el poder creativo se condensa totalmente de mi lado, que la libertad del yo ético es, tal vez paradójicamente, la única libertad libre de la continua sombra de la dependencia.

Lévinas llama «proximidad» al ámbito en que se da la orden moral de ser responsable y, por ende, libre. Una vez más, el térmi-

no, con sus connotaciones espaciales, es *sous rature:* no hay nada realmente espacial respecto de la proximidad, ciertamente no en el sentido de espacio físico, ni siquiera de espacio social, el de la densidad del conocimiento mutuo. La cercanía de la proximidad no se refiere a acortar la distancia, a que los dos seres estén hombro con hombro o mejilla con mejilla —literal o metafóricamente—, a la contigüidad o la fusión de identidades. No se refiere a nada relativo que pueda delinearse o medirse. «Proximidad» se refiere a la cualidad única de la situación ética, que «olvida la reciprocidad, como en el caso del amor que no espera ser compartido». La proximidad no es una distancia muy corta, ni siquiera superar, olvidar o negar la distancia; es puramente —aunque para nada sencillo— «una supresión de la distancia».

La relación de proximidad no puede reducirse a cualquier modalidad de distancia o contigüidad geométrica, como tampoco a la simple «representación» de un vecino; es ya una asignación, una asignación extremadamente urgente, una obligación, anacrónicamente previa a cualquier compromiso. La anterioridad es «más antigua» que el *a priori.*

El «significado absoluto y adecuado» de proximidad, sencillamente —o no sencillamente— «presupone a la "humanidad"»[11]. La proximidad del vecino es «obsesiva», el tipo de inmediatez que «se desliza del estado de conciencia, no por falta sino por exceso, por "excesión" del acercamiento». La proximidad «rebasa la intencionalidad»[12]. La intención presupone un espacio medido, una distancia. Para que la intención pueda darse, primero debió haber una separación, tiempo para reflexionar y ponderar, para «tomar una decisión», proclamar y anunciar. La proximidad es el campo de toda intención, sin ser en sí intencional. Maurice Blanchot sugirió que en una relación ética, el Otro es «la atención».

La atención es la espera [*L'attention est l'attente*]: no un esfuerzo, una tensión ni movilización del conocimiento en torno a cierta cosa de la que uno está preocupado. La atención espera. Espera sin prisa, dejando vacío

lo que está vacío y evitando la prisa, el deseo impaciente y, aún más, el horror del vacío que nos sugiere llenar ese hueco prematuramente[13].

Tal atención, tal *espera,* no es posesiva; no pretende desposeer al Otro de su voluntad, de lo que le es característico ni de su identidad por medio de la coerción física o la conquista intelectual llamada «definición». La proximidad no es una distancia unida —ni que exija ser unida— por un puente; no es un preámbulo a la identificación y a la fusión que podría, en la práctica, ser sólo un acto de tragar y absorber. La proximidad está satisfecha de ser lo que es... proximidad. Y está preparada para permanecer como tal: en un estado de atención permanente, pase lo que pase. La responsabilidad nunca está completa, nunca se extingue, nunca pasa; es esperar a que el Otro ejerza su derecho a ordenar, derecho que ninguna orden dada y obedecida puede disminuir.

APORÍA DE LA PROXIMIDAD

Esperar de este modo es una tarea retadora, que fuerza al yo a los límites de la paciencia; se acerca demasiado a estos límites para hacer posible que se evite la transgresión. ¿Cuánto es posible esperar, sin la promesa de un fin, si desde el inicio se le niega a la espera el consuelo de la plenitud por venir? No sorprende que el pensamiento comience con la búsqueda febril de la responsabilidad por su propia negación. La tentación de preguntar «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» es una de ellas. El «escape de la libertad» planteado por Erich Fromm representa el impulso más opresivo en el estado de la responsabilidad anterior, preontológica, donde la libertad se encuentra en su estado más absoluto y, por consiguiente, menos soportable.

El poder del Otro se revela en su negación. Lo que resultaba tan tentador en la promesa de liberación (de la responsabilidad

inmisericorde, insaciable, de la espera interminable) sólo descubre al Otro como mi dependencia. Ahora soy verdaderamente un rehén de las pretensiones inmisericordes e insaciables del Otro y de su interminable agitación. Si en el estado de proximidad el Otro fuera la *autoridad* que fundamentara mi responsabilidad —mi libertad, mi unicidad— ahora éste se convierte en una *fuerza*, una resistencia; ese poder que traza una línea en torno de mi libertad, que se oculta en una emboscada para robarme de la libertad que yo deseaba guardarme. La fragilidad del Otro incitó al yo moral en mi interior; su fuerza y militancia, por otra parte, me lanzaron al campo de batalla, donde permanecí. Como antes, empero, el final no se vislumbra. La lucha, al igual que la espera, no conoce fin ni admite soluciones drásticas.

Dado que en el estado de proximidad es donde la responsabilidad, por ser ilimitada, es menos perdurable, es también en este estado donde el impulso de escapar a la responsabilidad cobra mayor fuerza. De ahí la paradoja: la misma condición que sostiene la atención desinteresada engendra la más despiadada de las luchas. No hay guerra tan inhumana, que deje tan poco espacio para la magnanimidad, como la desesperación, una guerra sin esperanza de victoria. En el mismo suelo crecen el amor y el odio; el amor más humano y el odio más inhumano. El terreno de la responsabilidad también es, inevitablemente, el sitio de la crueldad. Únicamente lo ilimitado de la crueldad puede (o así lo susurra la lógica) desequilibrar (o casi desequilibrar, silenciar o desterrar) la incondicionalidad de la orden ética. La proximidad es el terreno de la mayor gloria de la moralidad, pero también de sus derrotas más innobles.

La humanidad se vuelve cruel por la tentación de cerrar la apertura, de retractarse de abrirle los brazos al Otro, de repeler el inexorable, en tanto mudo, impulso de la «orden no expresada». Se trata de un conflicto genuino, experimentado muchas veces por cualquiera que considere la generosidad demasiado onerosa, y la prioridad incondicional de la debilidad del Otro sobre mi

fuerza demasiado exigente para aceptarse a perpetuidad. En realidad, el conflicto es tan común y tan «normal» que resulta imposible contemplar la «condición innata» del impulso moral sin admitir al mismo tiempo la naturaleza endémica de la agresión. Por ello la notoria inconclusividad sin fin del debate entre aquellos pensadores que creen que los seres humanos son buenos «por naturaleza» y los que afirman la «naturalidad» del mal. Cada una de las partes involucradas en el debate cuenta con amplia evidencia para apoyar su argumento, demasiado amplia para que la otra parte se sienta con la suficiente confianza. De hecho, la condición de proximidad, el lugar donde nace el yo moral, tiende desde el inicio a sentirse desgarrada por el impulso de permanecer y el impulso de escapar. La lucha entre el estado de apertura y la urgencia de cerrar comienza mucho antes de que intervengan la razón y las normas éticas que la razón suele fabricar.

La exigencia incondicional queda desarmada en cuanto la proximidad se sustituye por la distancia mediada por la razón; en ese momento, la inatención toma el lugar de la atención, la impaciencia, el de la espera. Se hace necesario sacar a la luz la atención y la espera: discutirlas, «analizarlas», mostrar que están en lo correcto y «dar razones valederas» para ello. Es aquí donde entramos en el ámbito del *ser,* esa *otra cosa diferente de la moralidad,* el reino de las esencias y las reglas. También entramos en el ámbito de los *conflictos* que esperan y buscan *soluciones*, por medio de la victoria o de concesiones, cuidando que el juego se mantenga *dentro de las reglas.* Pero antes del conflicto y su solución existe la aporía de la exigencia incondicional en sí; no se trata de un conflicto, ya que éste es una contradicción que puede resolverse —o que se cree posible resolver—, sino precisamente de una *aporía,* esto es, un estado envuelto en una contradicción *sin* solución; una condición que no puede satisfacerse sin la autonegación, que no puede ser sino socavada por el esfuerzo de la autoperfección, la autoconsumación... una condición cuyo impulso autodestructivo brota de la necesidad innata de buscar la perfección.

La atención al Otro en tanto otro, como esa fragilidad que provoca mi fuerza, como la otra presencia que me resiste por su oposición —antes de que tenga, o yo le haya dado, la oportunidad de oponerme con su resistencia— surge *antes* del conocimiento. De hecho, termina en cuanto llega el conocimiento o, por lo menos, cambia hasta el punto de volverse irreconocible: ahora es una decisión razonada más que un impulso, exige —o demuestra— explicaciones y garantías. Y sin embargo fue la atención antes del conocimiento lo que me indicó el camino hacia el conocimiento y me dio el primer empujón. Ser para el Otro significa escuchar la orden del Otro; esa orden no expresada —precisamente porque mi responsabilidad es ilimitada—, pero el que yo «sea para» exige que yo la haga hablar. Mi conocimiento es el único camino que tengo para darle voz. Si «ser para» significa actuar en favor del Otro, entonces el bienestar o la desdicha del Otro es lo que enmarca mi responsabilidad, lo que le da contenido a «ser responsable». Yo soy responsable de prestar atención a la condición del Otro, pero ser responsable de manera responsable, esto es, «responsable de mi responsabilidad» exige que yo *sepa* cuál es esa condición. Es el Otro quien me ordena, pero soy yo quien debe dar voz a esa orden, hacerla audible a mí mismo. El silencio del Otro me ordena «hablar por», y «hablar por el Otro» significa conocer al Otro.

Aun cuando ésta no fuera su intención —y ciertamente, no su intención consciente, su plan—, la atención me sugiere inquirir cuál es la condición del Otro al que debo prestar atención. Me embarco en una búsqueda por el contenido de la orden. Pero no puedo encontrar el contenido salvo «representándolo», uniendo las partes como *mi conocimiento.* Lo que «encuentro» es la orden *del Otro* tal como la he articulado; mi representación de la voz del Otro. Este «hallazgo» abre la distancia entre el Otro tal como puede ser para sí y el Otro para el que soy; una distancia que no existía antes. Mi «ser para» ahora está *mediado.* La otrora inocente proximidad ya no existe... y esto sucede aun cuando mi repre-

sentación de la orden sea idéntica a la orden misma. (¿Qué podría significar esa identidad? Como si yo pudiera saber que éste es el caso y cómo saber si ése es el caso [...]. La resonancia entre la orden y su representación también será por siempre, después de todo, *mi* construcción.) La distancia —inevitablemente, por ser distancia— tiene como corolario perpetuo a la no identidad. La identidad puede ser decepcionante, atribuida; pero genuina o imaginada, siempre será *imputada.* Empero, la representación de la orden es la única forma en que escucho la orden claramente; la única orden sobre la que puedo *actuar.*

El Otro es reconstruido como mi creación; al actuar con el mejor impulso, le he robado al Otro su autoridad. Ahora soy yo quien dice *qué* ordena la orden. Me he convertido en el plenipotenciario del Otro, aun cuando yo firmé la carta poder en nombre del Otro. «El Otro para quien soy» es mi propia interpretación de esa presencia silenciosa y provocativa. De esta suerte yo podría pensar —ya lo estoy *pensando*— que lo que he llegado a ver no me gusta, ni debo molestarme en exceso. La pregunta «¿acaso soy el guardián de mi hermano?» sigue de manera suave y «natural», y llega el fin del «grupo moral». Ciertamente aún puedo proseguir hacia donde mi impulso moral me invita; aún puedo obedecer la orden, reconocer mi responsabilidad. Pero ahora será una orden que obedezca a mi interpretación, por la responsabilidad del bienestar y la desdicha del Otro «conforme a mi interpretación». Podría surgir otra pregunta, aun desde el interior del grupo moral, aunque ya augurando su muerte: «¿Acaso no puedo yo juzgar mejor qué es lo más conveniente para él?». Posiblemente el Otro no se reconozca en la interpretación; si guarda silencio, como sucedería en una relación moral, no tendré manera de enterarme de su desacuerdo; si rompe el silencio, adquiere una voz propia provocada por el sonido de mi voz y, por ende, comienza a resistirse, enfrento ahora la lectura que él hace de sí mismo a la lectura que yo hago de él; y si quiero asegurarme de que cumplí plenamente con mi responsabilidad, que nada ha quedado por hacer, que nada he

olvidado ni pasado por alto, me sentiré obligado a incluir en mi responsabilidad el deber de superar lo que yo sólo puedo ver como su ignorancia o interpretación *equivocada* de «sus mejores intereses». En cualquier caso, mi responsabilidad parecería realzarse agradablemente: la ingenuidad, la imprudencia, la improvisión del Otro destaca mi percepción, mi prudencia y mi discreción.

Y siguiendo su propia lógica, imperceptible y subrepticiamente, sin culpa ni mala voluntad de mi parte, el cariño se ha convertido en poder. La responsabilidad ha dado origen a la opresión. El servicio repercute en una competencia de voluntades. Porque soy responsable y no esquivo mi responsabilidad, debo obligar al Otro a someterse a lo que yo, conforme a mi mejor conciencia, interpreto como «su propio bien». No tiene sentido acusarme de codicia o posesividad, ni siquiera de egotismo; sigo actuando *en beneficio del Otro,* sigo siendo un yo moral, indiferente al interés propio, que no calcula los costos y está dispuesto al sacrificio. «En verdad no puedo hacer otra cosa, ya que soy responsable», responderé a cualquiera que me cuestione.

Ésta es la verdadera aporía de la proximidad moral. No se percibe una solución adecuada. Si no actúo conforme a mi interpretación del bienestar del Otro, ¿acaso no soy culpable de una indiferencia pecaminosa? Y, si lo hago, ¿hasta dónde debo seguir rompiendo la resistencia del Otro? ¿Cuánta de su autonomía debo quitarle? Como dijo Bertrand Russell en alguna ocasión, el problema con este camino en el cual cada paso nos dirige al siguiente es que no sabemos en qué paso comenzar a gritar [...]. La línea entre cariño y opresión es muy débil, y la trampa de la indiferencia espera a quienes la conocen, y proceden cautelosos, como si temieran transgredir un límite.

LA MORALIDAD COMO CARICIA

La «ética posmoderna», sugiere Marc-Alain Ouaknin, «es la ética de la caricia» [14]. La mano que acaricia siempre se mantiene abierta; nunca se cierra para «asir»; toca sin oprimir, se mueve obedeciendo la forma del cuerpo que se acaricia...

Emmanuel Lévinas utilizó por primera vez la alegoría de la caricia en 1947, treinta años antes de concluir su obra magna *Otherwise than Being*. La visión de una caricia como el paradigma de la relación moral surgió mucho antes de la primera premonición del espacio preontológico de la ética, antes de la exploración fenomenológica de la proximidad y la articulación de la responsabilidad sin límites. En su sentido primario, la caricia es la actividad del amor erótico; visualiza lo que en el amor escapa a la visión; se presta a la descripción, a diferencia del amor. En la descripción, la caricia representa al amor. En la historia de la filosofía ética de Lévinas, el amor erótico brindaba el marco en el que debía trazarse el «ser para», en general, la condición moral como tal. O, dicho de otra manera, la postura moral, representada en las enseñanzas éticas de Lévinas, es una metáfora del amor erótico; a la vez generalizador y particularizante, una categoría de madre y un caso específico de amor, al mismo tiempo.

La caricia se mueve al centro de la visión de Lévinas en el contexto de su análisis sobre el sorprendente paralelismo entre el futuro y el Otro. El futuro genuino, el que aún no ha sido —a diferencia del futuro que existe en la anticipación, el futuro de Bergson, de Heidegger y de Sartre, el «futuro presente»— es lo que *no puede* asirse de ninguna manera. La exterioridad del futuro es totalmente diferente de la exterioridad espacial, precisamente porque extender la mano no bastará para asirla. El futuro «nos cae encima» y «nos abruma». En otras palabras, «el futuro es el otro». Con respecto al futuro, al igual que con respecto al Otro, el sujeto «no puede ser capaz de nada». El futuro, al igual que el

Otro —en su acto de confrontación, en el frente a frente— se «da» y se «oculta» simultáneamente. Es imposible encontrar en el presente, en el eso que yo he asido, eso que puede ser asido, algún equivalente del futuro, ni siquiera algo parecido. Hay un abismo entre el presente y el futuro; el futuro es siempre un nuevo nacimiento, un comienzo absoluto... como también lo es el Otro.

El amor erótico reconoce esta alteridad absoluta; aún más, es posible por lo absoluto de la alteridad.

El pathos del amor consiste en la infranqueable dualidad de los seres. El amor es una relación con aquello que está por siempre oculto. Esta relación no neutraliza la alteridad, sino que la conserva. El pathos del deseo yace en el hecho de ser dos. El otro en tanto otro no es un objeto destinado a ser mío ni a convertirse en mí; por el contrario, se retrae a su misterio[15].

La intencionalidad del deseo amoroso está dirigida no a un «hecho futuro», sino al futuro como tal, a su otredad absoluta y perpetua evasividad. La caricia, la actividad del deseo, no tiene intención de «poseer, capturar, saber»; si ése fuera el caso, la caricia apuntaría a aniquilar la alteridad en el Otro y, por consiguiente, a su autodestrucción. La caricia es «como un juego con algo que se esconde, un juego sin plan ni proyecto, que se juega con algo que no va a ser nuestro ni nosotros, sino con otro, siempre otro, por siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia es la atención al futuro puro, un futuro sin contenido»[16]. El amor erótico es la relación con la alteridad, con el misterio, con el futuro; con lo que en este mundo, en el que lo hay todo, nunca hay...

Cabría secundar la opinión de Edith Wyschogrod[17] en el sentido de que la ética preontológica de Lévinas no podía encontrarse en las facultades de la vista o el oído, sino únicamente en el tacto —más bien, un metasentido, arquisentido— ese «acercamiento puro, proximidad pura», «cercanía del ser». Podríamos agregar que en el fenómeno del tacto puede fundamentarse mucho más que la ética. La caricia y la violación física —reafirmación de

la alteridad e invasión de la privacidad del cuerpo— son *ambas* instancias del tacto y —como lo han demostrado varios juicios— notoriamente difíciles de diferenciar. La caricia es el gesto de un cuerpo que se comunica con otro; en sí, desde el inicio, en su «estructura» interna, un acto de *invasión,* aun cuando sólo sea tentativo y exploratorio. Ser invitado o bienvenido no es una condición necesaria, como tampoco lo es la reciprocidad y la mutualidad. No obstante, esta «multifinalidad», esta subdeterminación del resultado, esta posibilidad de ramificarse a la apropiación y la violencia, no es una falla, un *accidens* de la caricia, sino su *atributo,* su característica constitutiva; es, en última instancia, lo que distingue el *tacto* (esa unilateralidad pero...) de la vista o el oído (la unilateralidad pura y simple), y por ello podemos construir la «ética del amor» —o, al asumir que el amor es el patrón conforme al cual se moldea y juzga la postura moral, también la «ética del Otro», en general— en la capacidad táctil, aunque no en la de ver o escuchar.

En el centro de la caricia encontramos, una vez más, ambivalencia. No sorprende, entonces, que se la considere como el patrón mismo del amor, esa condición que debe su maravillosa capacidad de reunir lo separado, de compartir temores y alegrías, precisamente a su ambivalencia innata e inextricable. De hecho, si el amor fuese tan sólo el reconocimiento de la «infranqueable dualidad de los seres», ¿en qué se diferenciaría de la mera insensibilidad e indiferencia? ¿Qué le impediría degenerar en el narcisismo del interés por uno mismo? Sí, el «pathos del amor» reconoce la dualidad del ser como más que un fracaso temporal, más que lo que hasta ahora ha sido insuperable. Y, sin embargo, no puede expresar esa aceptación de ninguna otra manera que intentando, desde el inicio y en tanto dure el amor, negar lo que ha supuesto: vencer lo invencible, hacer propios los sufrimientos de la pareja, «absorber» los sentimientos de la pareja, ser parte del ser de la pareja —«amar es cambiar hasta parecerse al ser amado», como sugiere Kierkegaard [18]—, convertir dos cuerpos en uno, transformar

los límites entre cuerpos en la costura que mantiene unido a este cuerpo. Sin el codicilo que exige que la dualidad se viva como un reto, que sea un cuello demasiado estrecho, que se considere una condición que no podamos contemplar con ecuanimidad, el amor no sería amor, sino alteridad pura y simple. Basta hacer caso omiso del codicilo para que el amor se marchite y muera. Escuchemos a Max Frisch:

> Porque nuestro amor ha llegado a su fin, porque su poder se ha desgastado, esa persona ha terminado para nosotros [...]. Retiramos nuestra disposición de participar en otras manifestaciones; le negamos el derecho que tiene todo ser vivo de mantenerse inasible, y luego nos sentimos sorprendidos y decepcionados de que la relación haya dejado de existir. «Tú no eres lo que yo creía», dice quien se siente decepcionado. ¿Y qué era eso?
>
> Un misterio —que es lo que a fin de cuentas es un ser humano—, un emocionante enigma del que nos hemos cansado. Por consiguiente, nos creamos una imagen, y éste es un acto sin amor, la traición [19].

Cierto que el pathos del amor se alimenta de misterio, aunque espera resquebrajar el misterio del que se alimenta. La curiosidad es la esperanza del conocimiento, y cuando la esperanza se desvanece, la curiosidad cede el paso a la indiferencia. Un misterio demasiado hermético, que desecha halagos y alusiones sexuales que le permitan abrirse, pierde su capacidad de seducción. Pero lo mismo sucede con un misterio demasiado ansioso por abrirse, por dejar de ser misterio, por extinguirse en una rutina sin sorpresas. Por ende, en ambos lados de la «infranqueable dualidad» acechan las malignas trampas del amor infeliz. La curiosidad hastiada de la satisfacción pospuesta indefinidamente, o el aburrimiento provocado por la curiosidad satisfecha envenenan el amor. Para evitar la primera trampa, el amor podría «tomar la iniciativa» y, subrepticiamente, poner su propia «solución» en lugar del enigma. Para escapar a la segunda trampa, lo único que el amor puede hacer es retirarse. En ambos casos, la cura para la aporía del amor es el no amor.

Estas trampas aguardan en los límites externos del amor, y son generadas no por alguna imposición externa sino por las propias necesidades internas del amor, por el deseo del cual el amor, en tanto amor, no puede prescindir. Una vez en la trampa, o movido por el deseo de escapar de ella, el amor desfallece y muere. Pero, ¿qué sucede cuando las trampas no son más que una oportunidad externa y el amor se encuentra solo? La ambivalencia es el pan cotidiano del amor; necesita una dualidad que no pueda superarse. Pero el amor vive de intentar vencerla, y lograrlo es la sentencia de muerte del amor. El amor vive de su fracaso. En estas circunstancias, los placeres cotidianos del amor son paliativos, soluciones a medias, cuasisoluciones, soluciones que engendran la necesidad de nuevas soluciones. La visión que se forma sobre lo que podría ser la pareja en verdadera libertad se tambalea en cuanto se observa la «verdadera» libertad de la pareja; necesitamos que la visión se apegue a la realidad —después de todo, el propósito del amor es el libre florecimiento de la pareja (no sería amor si no se condujera de esta manera)—; como si, siguiendo la audaz receta de Rousseau, necesitáramos obligar a la pareja a ser libre... Y, sin embargo, una pareja a la que se obliga ya no es libre y, por ello, ya no es respetada ni digna de cariño... Como tan atinadamente observara Jeffrey Blustein, «las relaciones íntimas son especialmente proclives a faltas de respeto manipuladoras y paternalistas»[20]. Mientras más íntimas son las relaciones, más vulnerables. Lo placentero del amor se pierde antes de que se inicie.

En la médula del amor se encuentra una ambivalencia, una aporía. Lo que hace al amor insostenible es precisamente la intención ideal sin la cual el amor no puede existir... La intención del amor, del cariño, es la felicidad de su objeto. Pero es, debe ser, la visión de felicidad del amante lo que se plasma como el horizonte del esfuerzo del amor. La primera necesidad, la existencial, milita en contra y es reducida por la segunda, la necesidad pragmática. Lukács expresaba esta aporía con gran agudeza, si bien tal vez inadvertidamente, cuando juntó, en la misma página, dos caracte-

rísticas indispensables, aunque tajantemente incompatibles, del amor. «Amar es intentar que nunca se compruebe que estás en lo cierto» y «Amar de tal manera que el objeto de mi amor no obstruya mi amor»[21]. La autodeterminación, el don del amante a su pareja proclamado en el primer enunciado, se cancela en el segundo. El primer enunciado expresa la rendición del amante; el segundo manifiesta la dominación del amante. El problema es que ambos son aspectos de la misma relación: su presencia conjunta es el *sine qua non* del amor.

En un estudio espléndido sobre las mascotas como producto del amor, Yi-Fu Tuan descubre que el «afecto no es lo opuesto de la dominación»; que, para mayor confusión, «el afecto en sí es posible únicamente en una relación de desigualdad»: la palabra *cariño* emana tanta humanidad que solemos olvidar que es casi inevitable contaminarla con patronazgo y condescendencia en nuestro mundo imperfecto. El afecto no es un adorno, la templanza o el apaciguamiento de la desigualdad; es la fuente constante y más profusa de la desigualdad. En el impulso por ponerlo en práctica, por alcanzar la integridad y la perfección, el afecto y el cariño —el cariño afectuoso, el amor— tientan al que ofrece cariño, al amante, para que reduzca al objeto de su amor y cariño «al simulacro de un objeto inanimado y un juguete mecánico»[22]. De hecho, una vez inanimado, el objeto de mi amor seguramente no podría «obstruir mi amor»... En su búsqueda de la perfección —perfección de su amor, que proyectan como la perfección de aquellos a quienes aman—, los amantes tienden a convertirse en arquitectos del paisaje, y sus amantes en jardines donde despliegan su arte. Y en la suave sucesión de pasos, difícilmente sabemos cuándo comenzar a gritar.

Hace ya más de un siglo que Max Scheler observó la dialéctica íntima del amor y la dominación. *Ágape* —en contraposición a Eros, quien verdaderamente nunca «carece de motivación»[23] porque siempre está manchado por el pecado de la concupiscencia— es el ideal cristiano del amor. El amor de Dios es el patrón perfec-

to conforme al cual se medirán las ineptas imitaciones humanas: pero Dios es todopoderoso, y seguramente no ama «con el propósito de», para obtener algo que antes no poseía. Su amor, *ágape,* lo da todo sin esperar nada, y así debería ser el amor que intente emular el ejemplo de Cristo. Por consiguiente, el amor es la «libre renunciación de nuestra propia abundancia vital», la manifestación del sentido de seguridad, culminación, fuerza, plenitud del poder. En el acto de amar, «el noble se inclina ante el vulgar, el que goza de salud ante el enfermo, el rico ante el pobre, el hermoso ante el feo, el bueno y santo ante el malo y vulgar, el Mesías ante los pecadores y publicanos»[24]. Scheler escribió su visión de *ágape* en respuesta a Nietzsche, quien pintó de un negro infernal lo que en Scheler brilla con una blancura angelical. Para Nietzsche (véase, sobre todo, su *Anticristo*), *ágape* no era sino opresión nacida y cultivada por el *resentimiento*; rencor y despecho incitados por la visión de una *diferencia* decidida y plena de confianza en sí. No obstante, si Scheler estuviera dispuesto a pensar conforme a su propio y ostensiblemente antinietzscheano retrato del amor, no encontraría mayor motivo de disputa. El que los fuertes y arrogantes se «inclinen ante» los débiles es, a final de cuentas, el acto originario de dominación y jerarquía; la reformulación de la diferencia respecto de la inferioridad. El *ágape* de Scheler, al igual que el de Nietzsche, está desde el inicio marcado por el patronazgo y la condescendencia, caracterizado por la duplicidad y el autoengaño que Nietzsche intentó desenmascarar sin misericordia.

La mala salud es la normalidad del amor. Al igual que los propios amantes, el amor muere debido a su mortalidad «preprogramada», no por causa de enfermedad fortuita y en principio evitable. La muerte del amor es producto de su vida activa. Cada enfermedad podría ser curable, pero la cura es tan sólo un subterfugio, o sea, otra enfermedad. Un problema que no tiene cura es la ambivalencia, la esencia del amor. Si eliminámaramos esta ambivalencia, el amor dejaría de existir. Y sin embargo, todas las medici-

nas patentadas y recomendadas por expertos para los males del amor intentan hacer justo eso.

MALES Y REMEDIOS, Y MÁS MALES DEL AMOR

Acicateado por su propia ambivalencia, el amor es por naturaleza inquieto: necesidad constante de transgredir y trascender lo alcanzado. La trascendencia no necesariamente es un salto hacia adelante, aunque así lo parezca en el momento; en retrospectiva, parece más como «correr desesperadamente para permanecer en el mismo sitio», una condición para no dar marcha atrás. El amor debe encontrar continuamente nuevas fuentes de energía para mantenerse vivo. Debe reabastecerse y reafirmarse día a día; una vez acumulado, el capital se agota rápidamente si no se lo abastece a diario. Por consiguiente, el amor es la encarnación de la inseguridad. Y suponiendo que la inseguridad es, para la mayoría de las personas, una situación poco cómoda y a la larga insoportable, únicamente hay dos posibles estrategias al respecto: *fijación y flotación.*

La *fijación* es el esfuerzo por emancipar la relación de sentimientos erráticos e inestables, por asegurarse que, al margen de lo que suceda con sus emociones, la pareja seguirá disfrutando de los regalos del amor, esto es, el cariño y el interés de la otra parte, la responsabilidad. Un esfuerzo por alcanzar el estado en el que podemos seguir recibiendo sin dar más, o de dar no más de lo que exige el patrón establecido.

La *flotación* es la negativa a aceptar la arduidad de la tarea y el duro trabajo implícito. La estrategia de «reducir las pérdidas», de «no invertirle dinero bueno al malo», de darse por vencido y buscar en otra parte otra oportunidad una vez que las ganancias parecen ser menores que el nivel de gastos necesarios para asegurarlas. En esta estrategia, se escapa de la inseguridad, en vez de luchar

contra ella, con la esperanza de encontrar la seguridad en otro lado, a un costo menor y con menor esfuerzo.

Ambas estrategias han tenido —y siguen teniendo— sus adeptos y sus filósofos. La primera, la *fijación,* tiene como meta, ante todo, sustituir reglas y rutinas para el amor, la amabilidad y otros sentimientos que se consideran poco confiables y muy costosos para sustentar una relación segura. La fórmula clásica para esta estrategia fue la propuesta por Kant en el umbral de la época moderna, y desde entonces tácitamente aceptada como el axioma sobre el que se basa la estrategia de fijación. En la versión de Downie y Talfer, por ejemplo:

> Podemos eliminarla [a la amabilidad], pues si hemos de creerle a Kant, es posible cumplir nuestro deber sin amabilidad [...]. Es posible realizar los movimientos externos de las acciones que forman el deber sin una amabilidad activa[25].

La misma idea ha sido explicada, con mayor lucidez, en el popular estudio sobre altruismo moral escrito por Francesco Alberoni y Salvatore Veca:

> No podemos obligarnos a amar a alguien [...]. No obstante, nuestra razón es capaz de aceptar el deber como una necesidad. Si falla la espontaneidad del sentimiento amoroso, la moralidad, no obstante, sería posible gracias a la existencia del deber. El deber llena el vacío que deja el amor [...]. Dado que no podemos depender del amor, ese sentimiento espontáneo, aceptamos voluntariamente su equivalente, que tiene las mismas consecuencias prácticas. La moralidad nos obliga a actuar *como si* estuviéramos enamorados. El deber es un «simulacro» del amor[26].

El deber sustituye al amor, al igual que la rutina confortablemente familiar sustituye al esfuerzo alocado y la aventura. El amor es una lucha cuesta arriba, el deber no significa esfuerzo —si se le practica con constancia, se convierte en hábito—. Hacer lo que exige la rutina quizá no sea agradable en lo absoluto. No obstante,

es un tipo diferente de desagrado del que provoca la cotidiana inconclusión e incertidumbre crónicas del amor: un desagrado que podemos soportar, precisamente, por su carácter rutinario —no se percibe nada más en el horizonte, no parece haber alternativa, se nos evita el agonizante titubeo de la encrucijada. Se trata de una desazón tranquila, que engendra tristeza pero no incita a la acción: la desazón de un cementerio, me atrevería a decir. En realidad, el deber es la muerte del amor —de su esplendor, al igual que de su tormento.

El siguiente es un bello pasaje del primer ensayo que escribiera Lukács, en el cual el vínculo fatal entre la certidumbre y la muerte está trazado en su terrible —y mortal— certidumbre:

> Alguien ha muerto. Y los sobrevivientes se enfrentan a la dolorosa y persistente pregunta de la distancia eterna, el vacío infranqueable entre un ser humano y otro. No queda nada de qué aferrarnos, pues la ilusión de entender a otra persona se alimenta únicamente de los renovados milagros, las sorpresas anticipadas de la compañía constante [...]. Todo lo que una persona puede saber sobre otra es únicamente expectativa, tan sólo potencialidad, sólo deseo o temor, que adquieren realidad únicamente como resultado de lo que acontece después; y esta realidad se disuelve también de inmediato para convertirse en potencialidad [...].
>
> La verdad, la formalidad de la muerte, es deslumbrantemente clara, más clara que cualquier otra cosa, tal vez porque, únicamente la muerte, con la fuerza ciega de la verdad, arranca la soledad de los brazos de una posible cercanía —brazos siempre abiertos a un nuevo abrazo[27].

La muerte significa que no sucederá nada más. Ni milagros, ni sorpresas, ni decepciones. La muerte del amado es la seguridad del amante; ahora el amante es libre, real y verdaderamente libre, sin un solo «pero», para pintar el retrato del amado con su propia paleta de colores, y sólo ahora ha logrado esa libertad tan plenamente. Mas lo que salga de su pincel seguirá siendo siempre un retrato del muerto... el vaciado del rostro de un cadáver. El abrazo final, el «dos hechos uno» en el que siempre soñó el amor, inspi-

rado en sus muchos momentos placenteros, por fin ha llegado. Pero el momento es la muerte, y el lugar es el cementerio.

El deber es un ensayo de esa muerte; un ensayo de rutina, la repetición diaria antes del hecho; la vida de hoy colonizada por la muerte del mañana; un intento por robar la tranquilidad, la caridad de la muerte, cuando aún no está contaminada por la finalidad, la trampa de la muerte. Para efectos prácticos, el amado ya está muerto, al igual que el amor del amante. No como un golpe del destino, empero, sino como la última parada en el peregrinar del amor hacia la autoperfección. Desde siempre, la «exterioridad» de la rutina ha sido una tendencia «interior» del amor. Justamente esa tendencia es lo que lo mantuvo vivo; una condición necesaria de las posibilidades del amor. En realidad, el amor no puede realizarse sin la fijación. Sin este elemento, permanece inseguro de sí, insatisfecho, temeroso e inquieto. Es esa inquietud lo que lo hace amor, sólo que no lo sería realmente si lo admitiera y lo aceptara sin resistencia. Para ser amor, debió tomar la fijación como su ideal (amor eterno, pase lo que pase; en las buenas o en las malas, hasta que la muerte nos separe), y por ende considerar la sed y la agitación como signos de su propia imperfección. Y, sin embargo, mientras más se acerca al ideal, menos queda de él; el ideal del amor es su tumba, y sólo puede llegar ahí en calidad de cadáver. Es como si Tánatos condujera la carroza de Eros.

Tal vez ésta no sea la ruina tan sólo del amor. Tal parece que el amor comparte las consecuencias de su carácter aporético, de la «ambivalencia medular» con muchas otras intenciones, impulsadas de manera similar por un telos que sólo pueden alcanzar a costa de su vida. Parecería que el amor no es sino un ejemplo (supuestamente, uno de los más espectaculares, románticos e inspiradores) del predicamento humano más general, del que Jean-François Lyotard escribió:

Despojado del habla, incapaz de mantenerse erguido, dudando respecto de los objetos de su interés, e incapaz de calcular sus ventajas, insensible

al sentido común, el niño es eminentemente el ser humano, porque su angustia presagia y promete las cosas posibles[28].

Por consiguiente, la humanidad es un estado de infancia perpetua y una posibilidad nunca alcanzada a plenitud, pese a que todos los esfuerzos que marcan a la existencia humana se abocan a la «maduración», dejando atrás al niño. La humanidad está destinada a implementarse en el perpetuo esfuerzo de huir de su predicamento...

Jacques Derrida habló de la intencionalidad de los actos lingüísticos de una manera que encaja inadvertidamente con los vaivenes del amor. La intención, afirma Derrida,

> *no puede ni debe* alcanzar la plenitud hacia la cual, pese a todo, tiende de manera inevitable. La plenitud es su *telos,* mas la *estructura* de este *telos* es tal que, de alcanzarse, al igual que la intención desaparece, queda paralizada, inmovilizada, o muere [...]. La plenitud es el final (la meta), pero si se alcanzara, sería el final (la muerte) [...].
>
> La plenitud es lo que a la vez *orienta y pone en peligro* el movimiento intencional [...]. No puede haber intención que no tienda hacia ello, aunque tampoco una intención que lo alcance sin desaparecer con ella[29].

Lo que le permite al lenguaje mantenerse alejado del peligro, sobrevivir a su propia tendencia suicida que, no obstante, es su *spiritus movens,* es —o así sugiere Derrida— la *iterabilidad:* esa curiosa repetición/no repetición, un «volver a suceder» que no repite lo que sucedió con anterioridad, la capacidad de que las locuciones estén separadas del contexto intencional que las originó, y aparentemente «se repitan»; sólo aparentemente, ya que cada «repetición» es inevitablemente una renovación, un renacimiento, un rejuvenecimiento, que absorbe el jugo vital de otros contextos y otras intenciones (las locuciones son *iteradas,* no *reiteradas*). La ambivalencia endémica de la iterabilidad, más que la fijación soñada del *Eindeutigkeit,* es la única prevención, o antídoto, contra los peligros inherentes a la ambivalencia endémica del *telos* de la

intención. Reducida a su aspecto esencial, esto no sería una gran noticia: no obstante, lo que significa en pocas palabras es la observación banal de que la única medicina eficaz en contra de la muerte es la vida; esa misma vida que es, y no puede dejar de ser, vida hacia la muerte.

La urgencia de la fijación —el intento desesperado por alcanzar la plenitud antes de la muerte la evocará aún sin pedirlo— sólo revela la ambivalencia interior y la incurable precariedad del amor que sigue. El amor es precario y está destinado a permanecer como tal mientras sea motivado por la intención amorosa; de ahí que la sed de fijación no se sacie nunca. Los legisladores éticos lo sentían —lo intuían, aun si se abstenían de dar una versión de la intuición— y sus proyectos más enérgicos e imaginativos se aliaban con el irresistible deseo de escapar a su propia fragilidad, sostener firmemente su objeto, amable por misterioso e inasible, en vez de «meramente» acariciar. Curiosamente, a los legisladores éticos les bastó elevar la proclividad natural del amor a las alturas de un principio abstracto, para luego pedir a los actores que siguieran el principio más que sus proclividades, con el propósito de alcanzar (en teoría, y en la práctica precedida por esa teoría) sólo eso: la espectral aparición del amor después de la muerte; la galvanización del cadáver —con el estímulo de principios— en la imitación espectral de los movimientos que alguna vez realizó el cuerpo vivo, instado por el impulso amoroso. Ninguna otra filosofía ética logró esta hazaña con tal perfección como el utilitarismo, que convirtió la intención original del amor —el cariño y la felicidad del Otro— en el precepto dominante de toda acción razonada. A primera vista, el utilitarismo erigió cimientos de acero para consolidar el frágil edificio construido sobre impulsos amorosos. Mas sólo a primera vista. Como sugiere el veredicto de Stuart Hampshire:

El sentido original de la importancia soberana de los seres humanos, y de sus sentimientos, se ha convertido en su opuesto debido a la exageración;

la idea de que estos fines originales de la acción son, o podrían convertirse, en problemas bastante manejables en la ciencia aplicada [...].

El pensamiento utilitario trajo consigo una nueva crueldad abstracta en política, una insensible rectitud política[30].

El suave toque del amor se convierte en una férrea garra de poder. Nada salvo el vocabulario —o, más exactamente, la retórica— del amor y el cariño ha sobrevivido a la transformación. El «cariño por el otro», «hacerlo por el bien del otro», «hacer lo que es mejor para el otro» y otros tantos motivos amorosos son ahora las fórmulas que legitiman la dominación. Casi siempre, acompañan rutinas burocráticas simplificadas para limpiar la conciencia: lo que aquí describo es sólo una variante de lo que Michel Foucault denomina la dominación típica del «poder pastoral», una de las formas de dominación más insidiosas, debido a que chantajea a sus objetos para que obedezcan, y adormece a sus agentes hasta la santurronería, al representarse como el autosacrificio en nombre de «la vida y la salvación del rebaño». Con bastante frecuencia, empero, proporcionan una excusa conveniente para una fría e implacable crueldad con la que se imponen a la fuerza los «mejores intereses» de los otros. Cualquiera que sea el caso, las emociones casi desaparecen. La receta utilitaria para la felicidad universal difiere del cuidado amoroso tal como la más reciente cuota de seguridad social difiere de compartir una comida. En el ascenso hacia las normas de un cariño rutinario, el amor es el primer lastre que se arroja por la borda.

La fijación no es un desastre concentrado, al menos, no para todos. Para muchos receptores de los servicios que puede prestar el amor, una rutina fija tal vez sea una protección genuina —quizá la única— contra los caprichos del amor. Desde el lado más débil de la relación amorosa, la elección estaría no entre el cuerpo vivo y el esqueleto del amor, sino entre ser amado —en cualquier forma— y estar abandonado. El amor es, como recordamos, una relación inherentemente precaria para cualquiera que esté involu-

crado; pero rara vez el grado de precocidad es igual para ambas partes. Ambas padecen perpetuamente los tormentos de la incertidumbre aunque, con toda probabilidad, uno de ellos se sentirá más inseguro que el otro; para la parte menos segura, el compromiso de un cariño rutinario y apegado a ciertas normas podría ser un mal menor. Cabría argumentar, empero, que la rutina del cariño en el amor —si bien no el amor en sí; el amor, como hemos visto, no tolera ninguna rutina— representa cierta protección para el débil; por ello, los fuertes por lo general la resisten y rechazan, a menos que se vean obligados a hacerlo. Inyectar el volátil impulso erótico con la sólida mezcla de leyes matrimoniales, o atar los caprichosos impulsos paternos y maternos con las normas que definen los deberes familiares, representan los ejemplos más evidentes. Cabría esperar que no serán los débiles quienes aceptarán de buen grado la estrategia alterna, la *flotación,* como la medicina contra la poca confiabilidad del amor.

La flotación es la proposición más significativa para los fuertes. Suaviza los tormentos del amor al reducir las brasas y permite una salida antes de que las cosas se pongan al rojo vivo. El amor es una alegría continua, aunque también un sacrificio constante; la flotación promete preservar lo primero sin necesidad de pagar el alto costo de lo segundo. O, en otras palabras, restringe los pagos a los momentos cuando las alegrías, recibidas o esperadas, sobrepasan el dolor de los gastos. Y esto se aplica por igual a ambas partes: ambos aceptan la relación libremente, y cada uno es libre de salir cuando quiera. En este caso, la igualdad es la ideología de la parte más fuerte y un autoengaño de la débil. La relación amorosa no puede crearse a menos de que *ambas* partes estén de acuerdo; no obstante, basta la decisión de una de ellas para terminarla. Los sentimientos y deseos de la pareja no cuentan. La flotación no es una cura para la dominación, la trampa constante del amor.

En un estudio reciente de Anthony Giddens, encontramos la encuesta más amplia y el análisis más coherente de las tendencias

contemporáneas en cuanto a formas amorosas. Señala el lugar cada vez más prominente que ocupa la flotación —no es un término acuñado por Giddens— entre las estrategias amorosas que prevalecen en las condiciones contemporáneas, modernas tardías o posmodernas. La práctica de la flotación está bien explicada por dos conceptos de Giddens: *relación pura* y *amor confluyente.*

> Una relación pura no tiene que ver con la pureza sexual; se trata de un concepto limitante más que de un concepto descriptivo. Se refiere a una situación donde se acepta la relación social por el placer de hacerlo, por lo que cada persona puede derivar de una asociación sostenida con otra, y que se continúa siempre y cuando ambas partes consideren que obtienen la suficiente satisfacción para permanecer en ella [...].
>
> El amor confluyente es activo y fortuito, y por consiguiente es discordante con las características de «para siempre» y «único» del complejo amoroso romántico[31].

Ninguna de las dos definiciones hace referencia a motivos morales o importancia ética; en realidad, no existen las palabras «ética» o «moralidad» en el escrupuloso índice del libro dedicado a las transformaciones recientes de la intimidad. Y con razón, ya que el destino de una «relación pura» y del «amor confluyente» es servir como urdimbre de la red conceptual en que podrían atraparse algunas experiencias contemporáneas importantes; esto es, las experiencias actuales de hombres y mujeres relevantes, por su claridad, resonancia e implantación de referentes. Estas experiencias proporcionan el material para el análisis de Giddens, el cual, en la «doble hermenéutica» —que, como explicó en sus obras anteriores, es la obra de la sociología— se plantea la tarea de llegar a una hermenéutica de «segundo grado». (Si en español la palabra «experiencia» no hubiese uniformado los dos sentidos que en alemán son independientes, cabría decir que el método de Giddens es elevar el notoriamente inefable *Erleben* de los actores al nivel de *Erfahrung,* donde se le puede dar una articulación discursiva y, por así decirlo, «racionalizada».) Conforme a esa experiencia

primaria que proporciona tanto el recurso como el tema para el análisis de Giddens, las consideraciones morales brillan por su ausencia. Una de las características más notorias de la intimidad posmoderna —esto es, el tipo de intimidad que buscan y practican hombres y mujeres que llevan un estilo de vida posmoderno— es que tiende a liberarse de las compulsiones morales que simultáneamente motivan y restringen las relaciones amorosas Yo-Tú.

Podríamos decir que, en analogía con las ciencias, que establecen su identidad mediante la eliminación (erradicando del lenguaje cualquier término teleológico), la experiencia posmoderna de la intimidad deriva su identidad de eliminar cualquier referencia a deberes y obligaciones morales. De hecho, para que la experiencia de la intimidad sea posmoderna, el criterio de «qué puede obtener cada persona de la asociación» resulta suficiente para dar cuenta de los ejemplos de intimidad, tal como el criterio de «cuál es el caso» era el único utilizado para que la representación de la realidad fuese científica. Por consiguiente, el que cada integrante de la pareja «obtenga satisfacción» es el significado de que la relación se dé «por placer», y la única justificación para que una relación íntima se mantenga viva.

Esto es, básicamente, una reproducción del concepto platónico de φιλια —una relación que condensa lo que hoy llamamos amor y amistad—, el cual suponía que un objeto de afecto adecuado debe resultarle útil al sujeto del afecto; «útil» en el sentido de proporcionarle lo que de otra manera carecería y echaría de menos. Un hombre que se basta a sí mismo, esto es, un hombre que no carece de nada ni necesita dada, no amará a nadie. De igual manera, un hombre que ha satisfecho sus necesidades —o cuyo objeto de afecto ha dejarlo de proporcionarle los bienes de los que carece— no tiene razón para seguir amando [32]. (Esto es exactamente a lo que me refiero con «flotación del amor».) La «relación pura» de Giddens es pura no sólo por el hecho de estar emancipada —en la conciencia de la pareja, aun cuando no objetivamente— de las funciones sociales con las que alguna vez debieron

cumplir las relaciones íntimas aunque también, y yo diría sobre todo, por el hecho de neutralizar los impulsos morales y eliminar consideraciones morales de la definición y versión de intimidad de la pareja. La «relación pura», yo diría, es la intimidad de personas que suspenden su identidad como sujetos morales mientras ésta dure. La relación pura es una intimidad sin ética.

Lo primero que ha desechado la relación en busca de pureza son las ataduras del deber moral: ese acto medular de toda moralidad, mi responsabilidad —ilimitada— con el Otro. Únicamente cuando se ha desechado la responsabilidad es posible buscar, y practicar, el escape de las aporías del amor por medio del recurso de flotación. En mi responsabilidad por el otro, ser responsable de mi *impacto* en el Otro representa el papel crucial, incluso *el* papel unificador. Asimismo, es necesario considerar los efectos del «alcance» de mi caricia; quizá solicité reciprocidad en el amor, logré que mi pareja se abriera hacia mí, quizás hice a mi pareja dependiente de mi respuesta a su respuesta a mi caricia. En este caso, mi responsabilidad aumenta, en vez de disminuir en el curso de ejercerla; las exigencias morales crecen cuando se obedecen, al igual que el apetito aumenta al comer. El rastro de la historia amorosa se engruesa y amplía con el tiempo, y resulta cada vez más difícil de borrar. Mis deberes morales con mi pareja enamorada se multiplican y agrandan como *consecuencia* de mi amor. Yo soy responsable de los efectos de mi amor, aun cuando no tome en cuenta, como ocurre con una pareja en una «relación pura», mi responsabilidad por los «efectos colaterales» derivados de mi amor (por ejemplo, hijos, los más obviamente afectados por el vaivén del «amor confluyente» de sus padres). Mi amor es *consecuencial,* y lo acepto junto con las *nuevas y cada vez mayores* responsabilidades derivadas de él. No obstante, la forma posmoderna de intimidad es posible tan sólo si se niega la condición de esta consecuencialidad o su importancia conativa, o bien se rechaza su autoridad.

Las relaciones puras —porque son puras en el sentido antes mencionado— y el amor confluyente —por ser confluyente— se

«viven» como episódicos, al margen de su duración. El que se vivan como «episódicos» significa, desde luego, que *no* se da por un hecho que durarán «hasta que la muerte los separe» y se manejan en congruencia; que se piensan con un inminente, si bien por el momento indefinido, punto final; y que existen en todo momento de su duración, «en tanto no suceda lo contrario». Pero tener un carácter episódico significa también algo más: a saber, que lo que suceda hoy no compromete el futuro, que nada sólido está sedimentado, que la cercanía de la pareja no se «acumula» con el tiempo, sino que más bien se extingue con la intimidad de momentos sucesivos. En otras palabras, significa que no tiene consecuencias —por lo menos, no consecuencias *duraderas*—; esto es, una consecuencia que dure más que «obtener satisfacción».

La ambivalencia de la fijación, como ya vimos, consiste en mostrar simultáneamente las perspectivas de seguridad y dependencia servil. La ambivalencia de la flotación, por el contrario, consiste en combinar la promesa de libertad con el espectro de la inseguridad. Con demasiada frecuencia, el que una de las partes recupere su libertad desmorona las oportunidades de la otra. El amor flotado deja una gruesa estela de dolor.

Mas la ventaja de la flotación reside no sólo en la posibilidad de escapar de manera unilateral de un involucramiento amoroso demasiado atormentado; si esto fuera lo único que lograra la flotación, el escape no habría sido una propuesta atrayente ni un genuino escape, ya que el precio, en términos de responsabilidad moral herida —quizás enmudecida por las convenciones del amor confluyente pero en realidad nunca extinguida— resultaría demasiado alto para las ganancias que se consideraron dignas de hacer la prueba. La ventaja de la flotación es real únicamente si el derecho de la renuncia unilateral se extiende sobre la naturaleza moral de la relación; en otras palabras, si cada una de las partes no sólo termina la relación amorosa sino anuncia la insignificancia moral del acto, así como la insignificancia moral del ahora lejano Otro.

Al final del amor confluyente, esta condición de irrelevancia moral únicamente puede darse con un acto que es en sí inmoral. Como insistió Lévinas en tantas ocasiones, la justificación del dolor del Otro es el inicio y la médula de toda inmoralidad[33]; y las convenciones de relación pura están construidas de tal manera que convierten el derecho a la libertad de escapar en la justificación del dolor de la persona de la que se ha escapado. Por otra parte, o más allá de los límites del amor confluyente, se extiende un mundo en el que las reglas de etiqueta y normas de procedimiento sustituyen a los impulsos morales, y en el que la mayoría de los actos cotidianos no están sujetos a censura moral. Para los amantes, empero, el único camino que conduce hacia ese mundo está pavimentado con la crueldad de un acto inmoral.

Cabe observar que, aun cuando el dolor impuesto al Otro, y sólo el dolor, se considera «el costo» de terminar una relación —justificada, por otra parte, como una emancipación del yo— el yo no necesariamente resurge de la relación en calidad de ganador. Si bien para entrar en una relación amorosa confluyente se necesitan dos —y es el volumen y la calidad de los recursos disponibles de cada uno lo que determina las posibilidades de éxito— la salida de este tipo de relación es unilateral. La negación de la consecuencialidad —la pretensión de que una relación amorosa confluyente no compromete seriamente el futuro— es un engaño de doble filo: una consolación engañosa para la parte abandonada, y un autoengaño de la que abandona. La no consecuencialidad es creíble cuando va aunada a la idea de que el fondo de «amores confluyentes» no disminuye con el tiempo (error que puede resultar muy costoso). La «relación pura», libre de «ataduras», sin obligaciones mutuas ni garantía de duración, parecería ser una oferta tentadora siempre y cuando el fondo de opciones parezca inextinguible. La riqueza de dicho fondo, empero, es tan sólo el reflejo de la amplitud de los recursos propios; cuando éstos se reducen —como inevitablemente sucede con la edad— lo mismo acontece con el fondo. Mas este des-

cubrimiento llega, como el Mesías de Kafka, un día después de su llegada.

Consideramos que ambas estrategias para escapar a la aporía del amor son deficientes. Su propia ambivalencia —medida por la ambivalencia de sus efectos, anticipados o imprevistos— no es menos intensa e inquietante que la que intentaron resolver, o al menos mitigar. Aún más, cada medicina comprobó su eficacia en el tratamiento de un padecimiento particular, pero demostró ser letal para la integridad del amor. La fijación amplía la vida del amor, mas sólo como una aparición que ronda sobre la tumba; la flotación, en cambio, cancela el irritante vínculo entre la estabilidad y la falta de libertad, pero sólo a expensas de impedirle al amor adentrarse en profundidades en las que, de otra manera, se sumergiría gozoso a pesar de los peligros. Todo parece indicar que el amor no puede sobrevivir a los intentos por curar su aporía; puede durar, como amor, sólo junto con su ambivalencia. Tanto en el caso del amor, como en el de la vida misma, la historia se repite incesantemente: sólo la muerte no es ambigua, y escapar de la ambivalencia es la tentación de Tánatos.

5. MÁS ALLÁ DEL GRUPO MORAL

No fui hecho para la política porque soy incapaz de querer o de aceptar la muerte del adversario.
ALBERT CAMUS, *Carnets*

En el capítulo 4 revisamos la «escena original» de la moralidad: «antes que ser», donde «lo mejor» aún debe crear «el es», y donde todos los «estar con» que se generen serán resultado de «ser para»; donde primero se encuentra el Otro, lo que aún no significa más que mi responsabilidad: responsabilidad no explícita, no codificada y, por ende, ilimitada e incondicional. La «escena original» de la moralidad es el ámbito del «frente a frente», de la «sociedad íntima», del «grupo moral»; la cuna y el hogar del yo moral. Es aquí donde comienza la moralidad; la moralidad no tiene otro principio, y cualesquiera otras pretensiones de paternidad son presuntuosas o fraudulentas.

Para bien o para mal, la moralidad —con su terrible potencial de amor y odio, de autosacrificio y dominación, cariño y crueldad, y de ambivalencia como motor principal— puede gobernar la «sociedad íntima de dos», del Yo y el Otro, sin ser cuestionada. En ese ámbito es autosuficiente; no necesita razón ni conocimiento, argumento ni convicción... tampoco los comprendería, de cualquier manera; es «antes» que todo ello —no podemos siquiera decir que el impulso moral sea «inefable» o «mudo»; la inefabilidad y el mutismo siguen al lenguaje, pero el impulso moral precede al habla—. Tampoco requiere normas, es su propia norma, fija su norma conforme avanza, es un acto de creación continua. No conoce la culpa ni la inocencia; es la pureza de la ingenuidad (como señaló Vladimir Jankélévitch: «no podemos ser *puros* salvo con la condición de no *tener* pureza, esto es, de no poseerla a sabiendas») [1].

Valdría la pena reafirmar algunas observaciones previas respecto de la ambivalencia del impulso moral: la motivación moral, el «ser para», es ambivalente *en sus consecuencias,* aun cuando en sí no es consciente de dicha ambivalencia; no es «ambivalente *für sich*». Sólo en presencia de la ley que lucha por destilar el bien puro y separarlo del mal puro, es que el yo moral adquiere la conciencia de su ambivalencia innata, pero éste es el momento en que se pierde la pureza de la apertura moral hacia el mundo. La «ansiedad», escribe Shestov, «no es la realidad de la Libertad sino la manifestación de la pérdida de la Libertad»; y propuso considerar la expulsión de Adán y Eva del Paraíso como la alegoría de la pérdida de inocencia moral repetida al infinito:

> Dios, el ser más elevado, no elige entre el bien y el mal. Y el hombre al que creó tampoco eligió, pues no había nada que elegir [...]. Sólo cuando el hombre, obedeciendo la sugerencia de una fuerza hostil e incomprensible para nosotros, extendió su mano hacia el árbol, se sintió invadido por un sopor y se convirtió en el ser débil, sujeto a principios externos, que ahora conocemos[2].

Cuando se le ve desde el exterior, el «grupo moral» se congela en una «pareja», un «par», un «ellos» (y, de acuerdo con la ley de la reciprocidad, que rige el exterior, se espera que el «ellos» se traduzca por quienes forman la «pareja» en un «nosotros», sin que pierda significado). La mirada exterior «objetifica» al grupo moral y, por ende, lo convierte en una unidad, una *cosa* que puede *describirse* «tal como es», «*manipularse*», *compararse con* otras «parecidas a ella», *valorada* y *evaluada, normada.* Mas desde el punto de vista de mí en tanto yo moral, no hay un «nosotros», ni «pareja», ninguna entidad supraindividual con «necesidades» y «derechos». Sólo estoy yo, con mi responsabilidad, mi cariño, con la orden que me ordena a mí y sólo a mí, y el Rostro, que dispara todo ello. Al margen de lo que haya, fluye de lo que he hecho y estoy haciendo. Mi convivialidad con el Otro sólo me tiene a mí como apoyo, y no sobrevivirá la desaparición ni el abandono, ni

mío ni del Otro. No habría nada que «sobreviviera» a esa desaparición. La convivialidad de un «grupo moral» es sumamente vulnerable, más que cualquier otro colectivo imaginable. Es débil, frágil, se encuentra perpetuamente en peligro y vive precariamente, siempre con la sombra de la muerte. Todo ello *porque* ni Yo ni el Otro en este grupo somos *sustituibles.* Y es precisamente esta *insustituibilidad* lo que hace nuestra convivialidad moral, y la moralidad de nuestra convivialidad autosostenida y autosuficiente, sin necesidad de normas legales. Porque *cada uno de nosotros* es insustituible, no hay manera de calificar las acciones de cualquiera de nosotros como «egoístas» o «altruistas». El bien sólo puede verse en su oposición al mal. Pero, ¿cómo podemos permanecer dentro de una especie de «sociedad» en la que (en flagrante oposición a la sociedad «genuina») *nadie es* sustituible, en la que lo que es bueno para uno puede ser malo para el otro? Es dentro de esta «sociedad moral», el «grupo moral de dos» que mi responsabilidad no puede medirse ni satisfacerse, que se siente ilimitada; y es en estas condiciones que la orden no necesita un argumento para tener autoridad, ni el apoyo o la amenaza de ser una orden; todo el tiempo se percibió como una orden incondicional.

Todo lo anterior cambia con la aparición del *Tercero.* Ahora surge la verdadera sociedad, y el impulso moral ingenuo, indócil y sin reglas —la condición necesaria y suficiente del «grupo moral»— ya no basta.

EL TERREMOTO DEL TERCERO, O EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD

En estricto sentido, la sociedad se inicia con el Tercero. Ahora, la prioridad significa «ser antes», no «mejor». Ahora, la convivialidad prístina y cándida del Yo y el Otro deja de serlo. Se pueden hacer —de hecho, se hacen— muchas preguntas respecto de esa

convivialidad. La responsabilidad busca desesperadamente sus límites y a la orden se le niega rotundamente su incondicionalidad. Desconcertado, el impulso moral hace una pausa mientras aguarda instrucciones. Ahora vivo en un mundo poblado por «Todos, Algunos, Muchos y sus compañeros. De igual manera, ahora hay Diferencia, Número, Conocimiento, Ahora, Límite, Tiempo, Espacio; también Libertad, Justicia e Injusticia y, ciertamente, Verdad y Mentira». Todos ellos son personajes principales de la obra denominada Sociedad, y todos permanecen alejados del alcance de mi sabiduría moral —ahora *meramente* intuitiva—, en apariencia inmunes a lo que yo haga, poderosos frente a mi impotencia, inmortales frente a mi mortalidad, incólumes frente a mis errores, por lo que éstos sólo me perjudican a mí, no a Ellos. *Ellos* son ahora los personajes que actúan: como señaló Agnes Heller: «La Razón razona, la Imaginación imagina, la Voluntad tiene volición y la Lengua habla *(die Sprache spricht).* Es así como los personajes se convierten en actores por su propio derecho. Cobran existencia, viven de manera independiente de sus creadores...»[3]. Y todo ello fue posible, más aún, ineludible, desde la entrada del Tercero, esto es, una vez que el «grupo moral» sobrepasa su «tamaño natural» y se vuelve hacia la sociedad.

El Tercero es también el Otro, pero no el Otro que encontramos en la «escena original» donde la obra moral, sin saber que era una obra, estaba escenificada y dirigida por mi responsabilidad. La otredad del Tercero corresponde a un orden totalmente diferente. Los dos «otros» residen en mundos diferentes —dos planetas, cada uno con su propia órbita, que no se cruza con la órbita del «otro» otro— y ninguno sobreviviría el intercambio de órbitas. Los dos «otros» no conversan entre sí; si uno habla, el otro no escucha; si el otro escucha, no comprenderá lo que oye. Cada uno puede sentirse a gusto únicamente si el otro se hace a un lado, o mejor aún, si se mantiene afuera[4]. El otro, que es el Tercero, puede encontrarse únicamente cuando abandonamos el ámbito de lo propiamente moral para entrar en otro mundo, el del Orden

Social gobernado por la Justicia, no la moralidad. Citemos una vez más a Lévinas:

> Éste es el dominio del Estado, de la justicia, de la política. La justicia difiere de la caridad ya que permite la intervención de alguna forma de igualdad y medida, un grupo de reglas sociales establecidas conforme al juicio del Estado, y por ello, también de la política. Esta vez, la relación entre yo y el otro debe hacer un espacio para el tercero, un juez soberano que decide entre dos iguales[5].

Lo que hace al Tercero tan diferente del Otro que conocimos en el encuentro moral es la *distancia,* tan diferente de la *proximidad* moral del Otro. En su evaluación de lo que llamó «la importancia sociológica del tercer elemento», Georg Simmel[6] redujo el papel único y seminal del Tercero: «el tercer elemento se encuentra a tal distancia de los otros dos que no existe una interacción sociológica, propiamente dicha, que les concierna a los tres elementos por igual». El «tercero» se queda constantemente rezagado, aislado por cualquier cosa que acerque a cualquiera de los integrantes de la «díada» a la «tríada». Podríamos adivinar que precisamente este aislamiento, esta descongregación, este desacoplamiento de intereses, que podrían llamarse «pérdida de proximidad», colocaron al Tercero en el papel único de la «tercera parte *desinteresada*». El «desinterés» repercute como «objetividad». Desde la perspectiva del Tercero, y sólo del Tercero, el «grupo moral» se congela en un *grupo,* una entidad dotada de vida propia, una totalidad que es «mayor que la suma de sus partes». Por ello, de manera simultánea, los yos —únicos e irremplazables aun cuando se encuentren en el interior del grupo moral— se vuelven comparables, medibles, sujetos de juicio conforme a estándares «normativos» o «promedios estadísticos» extrapersonales, y el Tercero queda firmemente situado en la posición de juez, árbitro, el que aprueba el veredicto. Frente a las propulsiones no racionales de los yos morales, el Tercero puede ahora definir los «criterios

objetivos» de intereses y ventajas. La asimetría de la relación moral casi desaparece y ahora los compañeros son iguales, intercambiables y sustituibles. Deben explicar lo que hacen, enfrentar los argumentos, justificarse con referencia a estándares que no son los propios. El sitio ha quedado vacante para que normas, leyes, reglas éticas y tribunales ocupen su lugar.

Es urgente que en este sitio se erija alguna construcción. La objetividad, el don del Tercero, ha asestado un golpe mortal —o al menos potencialmente terminal— al afecto que movía a los compañeros morales. «Un tercer elemento mediador priva a las exigencias conflictivas de su carácter afectivo», afirma Simmel; pero también priva al afecto de su fuerza como guía de vida. La razón —enemiga de la pasión— *debe* entrar, pues de otra manera habría desorientación y caos. Razón es como llamamos al recuento de acciones *ex post facto,* del cual se ha extraído la pasión o el candor. Esperamos que la razón nos diga qué hacer cuando las pasiones se extinguen y dejan de motivarnos. No podemos vivir sin razón una vez que la supervivencia del «grupo» deja de ser la vida del Otro sostenida por mi responsabilidad, y una vez que el Otro único se ha disuelto en la otredad de los Muchos; ahora se trata de mi vida y la vida de los muchos. La supervivencia de los muchos y la mía son dos supervivencias diferentes. Quizá me he convertido en «individuo», pero el Otro ciertamente ha enajenado su individualidad, ahora disuelta en un estereotipo categórico, y por ende mi «ser para» se ha dividido en la *tarea* de la autopreservación y la *obligación* por la preservación del grupo.

Cuando el Otro se disuelve en los Muchos, lo primero que se disuelve es el Rostro. El(Los) Otro(s) carece(n) de Rostro. Se ha convertido en persona (*persona* significa la máscara que —como toda máscara— oculta, no revela el rostro). Ahora trato con máscaras —clases de máscaras, estereotipos a los que me remiten las máscaras/los uniformes—, no con rostros. La máscara determina con quién trato y cuáles deberán ser mis respuestas. Debo aprender los significados de cada *tipo* de máscara y memorizar las

respuestas asociadas. Pero ni siquiera entonces puedo sentirme totalmente seguro. Las máscaras no son tan confiables como los rostros, pueden ponerse y quitarse, y esconden tanto como revelan, o incluso más. La confianza inocente, esperanzada del impulso moral se ha sustituido por la nunca extinta ansiedad de la incertidumbre. Con el advenimiento del Tercero, apareció el fraude —más horripilante en su premonición que en su presencia confirmada, más paralizante que los peligros verdaderos— como un espectro no exorcizable. Y debo vivir con esta ansiedad. Me guste o no, debo *confiar* en las máscaras, pues no hay otro camino. La confianza es el camino para vivir con la ansiedad, no la forma de eliminarla.

Consideremos dos opiniones marcadamente contradictorias; primero la de Løgstrup y, en segundo lugar, la de Shestov:

> Es una característica de la vida humana que nos tengamos confianza mutua [...]. En un principio, creemos en la palabra del otro, inicialmente confiamos unos en otros [...]. Confiar, empero, es ponerse en manos de otro... Que la confianza y la entrega que la acompañan son una parte fundamental de la vida humana quedan en evidencia [...] cuando la confianza es defraudada.

> *Homo homini lupus* es una de las máximas más sólidas [...]. En cada uno de nuestros vecinos tememos que aparezca un lobo. «Este tipo tiene malas intenciones, si no se lo controla por medio de la ley nos va a arruinar», es lo que pensamos cada vez que un hombre se aparta del trillado sendero de la tradición santificada[7].

Las dos versiones se contradicen, aun cuando no se excluyen. Pese a la lógica, son simultáneamente correctas: es nuestra propia condición la que está traspasada por la contradicción y, por ende, destinada a permanecer incurablemente ambivalente. Confiamos y no confiamos; tenemos temor tanto de confiar (lo que nos hará presa fácil de cualquier confidente) como de desconfiar (la desconfianza constante haría nuestra vida imposible). Dejados a

nuestros propios recursos (¿y cuáles serían?) somos incapaces de elegir entre confianza y desconfianza. Entonces creemos que los otros son confiables aunque al mismo tiempo sospechamos, lo cual nos arroja a un estado de permanente disonancia cognitiva. Nos sentimos perdidos, confundidos, vulnerables. Necesitamos ayuda.

Esta ayuda se llama sociedad. «En la ética de los extraños», escribió Stephen Toulmin, «el respeto por las reglas lo es todo, y las oportunidades de discreción son pocas», mientras que «en la ética de la intimidad, la discreción es todo, y la relevancia de las reglas es mínima»[8]. Quienes ya no pueden confiar en la discreción tienen una gran necesidad de reglas. Sociedad es el nombre del depósito donde se guardan estas reglas y de dónde se pueden obtener.

Tal parece, empero, que hay dos depósitos: uno que ofrece lo que a los clientes les resulta difícil rechazar, y otro que no acepta rechazos. También parecería, en ocasiones, que la sociedad sostiene al yo moral tal como una cuerda sostiene al ahorcado: las normas son la cuerda y la razón es el cordelero.

ESTRUCTURA Y CONTRAESTRUCTURA

En una de las más subestimadas grandes obras de la antropología (o una de las más grandes entre las tristemente subestimadas obras de antropología), Victor W. Turner presenta dos formas distintas de convivialidad, de acuerdo con la moda que sugería, enmarcaba y coordinaba la conducta de quienes estaban juntos (o a punto de estarlo).

Es como si hubiera dos «modelos» principales para la interrelación humana, yuxtapuestos y alternados. El primero es que la sociedad, en tanto sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico de posiciones políticas-legales-económicas con diferentes tipos de evaluación, separa a

los hombres en términos de «más» y «menos». El segundo... la sociedad como *communitas* no estructurada o tan sólo rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, una comunidad o incluso comunión de individuos iguales, que se someten a la autoridad general de los ancianos encargados de los ritos.

A primera vista, la dualidad de los modelos sociales que menciona Turner parecería una versión más de la distinción ideal típica entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft.* Mas, a diferencia de Tönnies, Turner sugiere no una sucesión histórica y exclusividad temporal de las dos formas, sino su coexistencia, interpenetración y alternancia, por cierto, perpetua y regular. Para diferenciar este modelo bipartito del par conceptual banalizado en el folklore científico social, Turner propone hablar de *societas* y *communitas.* La segunda, según su parecer, se presenta regularmente de manera abierta, incluso en una sociedad firmemente estructurada, cuando un individuo o un grupo pasan, o son transportados, de un sitio de la estructura social a otro (la esencia del argumento de Turner, desarrollado a partir de su análisis de los *rites de passage*, es que no hay una manera directa que lleve de un lugar socialmente definido en la estructura social a otro; los viajeros deben primero pasar por la *communitas,* que, en términos de la *societas* es un limbo, un vacío, una nada). Turner articuló en ocasiones la oposición de manera diferente, como de «estructura contra antiestructura»: la condición de *communitas* es disipación, suspensión o cancelación temporal de los acuerdos estructurales que sustentan la vida de la *societas* en «tiempos normales».

Las condiciones de *societas y communitas* son mutuamente opuestas prácticamente desde cualquier aspecto. No obstante, algunos aspectos resultan de especial relevancia para el tema que estamos tratando. Si la *societas* se caracteriza por su heterogeneidad, desigualdad, diferenciación de estatus, por ser un sistema de nomenclatura, la *communitas* está marcada por la homogeneidad, la igualdad, la ausencia de estatus, el anonimato. Este grupo de

diferencias relacionadas tiene su reflejo simbólico en la ostentosa oposición entre, digamos, los distintos ropajes relacionados con el estatus, por una parte, y, por la otra, ropa uniforme (o desnudez; desnudarse en público es la afirmación antiestructural más enfática); o entre sobresimbolización y subsimbolización de las diferencias sexuales; o entre el cuidado por la apariencia personal y el pasarla por alto. En otras palabras, la *communitas* funde lo que la *societas* intenta a toda costa forjar y solidificar. Alternativamente, la *societas* moldea y solidifica lo que al interior de la *communitas* es líquido y carece de forma.

Turner explica la presencia conjunta —abierta o encubierta— de las dos condiciones de manera funcional: la breve escala de cambios de estatus en la *communitas* entre dos lapsos de residencia estable en la *societas*...

> [...] tiene el significado social de convertirlas en una especie de materia prima humana, desprovistas de una forma específica y reducidas a una condición que, si bien sigue siendo social, se encuentra fuera o por debajo de todas las formas de estatus aceptadas. Esto significa que para que un individuo ascienda en la escala de estatus, debe bajar más que la escala de estatus[9].

Los individuos necesitan humillarse para elevarse; despojarse de parafernalia que anteriormente usaban, vinculada con el estatus, para vestir otra diferente; debido a esta necesidad, dictada principalmente por los prerrequisitos de reproducción sistémica, la presencia conjunta de los dos «estados» se vuelve funcionalmente indispensable. Aun cuando no haya una intención consciente, sigue siendo necesario para el manejo de un sistema «explicar» la dualidad. Por ende, la posición de mando de la «estructura» sobre la «antiestructura» se reconfirma oblicuamente en la lógica de la explicación: en la explicación, la «antiestructura» aparece como la asistente de la «estructura». El que las «explicaciones» funcionales no sean mucho más que narrativas de dominación —dominación narrada como historia— se debe a que sus suposiciones ya se

dieron anticipadamente, y los papeles de amo y sirviente estaban asignados antes de que se iniciara el esfuerzo por explicarlo. El tema de la funcionalidad debe, por consiguiente, eliminarse del análisis de Turner, a menos que ésta sea, una vez más, confundida con un recurso.

Otro aspecto del análisis de Turner que debe repensarse y revisarse es la tendencia principalmente subconsciente a pensar la «antiestructura» conforme al patrón de la «estructura», tratarlo como una estructura más, una estructura con un signo de menos. Ya sea como otra realidad de la sociedad —temporalmente confinada— o como parte de la sociedad, o como un modelo analítico, la antiestructura aparece como un «estado» de la realidad social. A su vez, la estructura —aun cuando sabemos que es un proceso, una actividad de autorreproducción constante y nunca totalmente repetitiva— tiende a pensarse en términos de su «objetivo»; esto es, de un estado estable, cuya estabilidad lucha por lograr y perpetuar. Esta manera de pensar ha dado un vuelco al descubrimiento revolucionario de antiestructura de Turner, manifestándose como un retrato esencialmente estático de la «estructura no estructural». El precipitado de tal pensamiento inducido por la estructura también debe eliminarse de la visión teórica de Turner, si es que se utilizara en el análisis de las formas en que se logra la convivialidad humana cuando los impulsos morales han dejado de ser suficientes para guiar la acción.

Me parece que pensar en términos de dos *procesos* sociales, más que de *estados* de la sociedad resulta de gran ayuda; y más que pensar que uno es un «complemento funcional» del otro, es mejor pensar que cada uno es un fenómeno por su propio derecho y su importancia autotélica; y que ambos procesos podrían concebirse como «datos brutos» de la condición humana, de manera que las preguntas «¿por qué?» y «¿para qué?» resultan redundantes mientras la interpretación se enfoca en la manera como funciona cada proceso y en las formas que produce en el curso del trabajo.

Los dos procesos —ambos procesos de *estructuración,* de acuerdo con el criterio de Giddens— son *socialización y sociabilidad.* Al referirse a la metáfora del espacio social —cuya imaginería apuesta desde el inicio a que la «estructura» favorece la dominación exclusiva—, podemos hablar de procesos que proceden, respectivamente, «de arriba hacia abajo» y «de abajo hacia arriba». O, de manera alternativa, podemos pensar en la diferencia entre los dos procesos en términos de «manejo» y «espontaneidad». Dicho de otra manera, podemos expresar la oposición entre sustituir la moralidad por *reglas discursivas* y sustituir la moralidad por la *estética.* La socialización —al menos en la sociedad moderna— pretende crear un entorno de acción formado por elecciones que pueden ser «redimidas discursivamente», esto es, que permiten calcular racionalmente pérdidas y ganancias. La sociabilidad coloca la unicidad por encima de la regularidad, y lo sublime sobre lo racional; de ahí que generalmente resulte inhóspita a las reglas, complique la interpretación de la redención discursiva de reglas y cancele el significado instrumental de la acción.

Los dos procesos se contraponen y se encuentran en un estado de competencia constante; en ocasiones se desbordan en una lucha abierta, aun cuando sólo el primero se encuentra abierta y claramente en un estado de guerra de agotamiento frente al segundo. Como señaló Sorel: «Existe la tendencia a sustituir la vieja ferocidad por la astucia, y muchos sociólogos consideran esto como un avance» [10]. De hecho, durante la época moderna, muchos sociólogos (la mayoría), al tomar las ideas de los fuertes por ideas fuertes, y los sedimentos de la larga coerción e indoctrinación por leyes de la historia, tendieron a alinearse con los dirigentes y mostraron empatía con su preocupación respecto de los obstáculos en el camino de la armonía y el orden. Gracias a un consentimiento virtualmente unánime, el futuro pertenecía a los dirigentes; el futuro debía ser una sociedad manejada. Por ende, las anomalías que no encajaban en la imagen de progreso lucharon en vano por ocupar un sitio legal dentro de la visión sociológica del mundo. Si se les

admitía, sería únicamente en calidad —calificada *a priori*— de delincuente.

REBASANDO RACIONALMENTE EL IMPULSO MORAL

La socialización es un proceso manejable —si bien no siempre manejado por dirigentes que podemos señalar y nombrar—, cuyo fin es la reproducción (perpetuación) de algunos manejos de identidades; su objetivo ideal —no su práctica— consiste en asignar identidades a cada uno de los miembros de una colectividad. La socialización es el vehículo de clasificación y diferenciación: de hecho, podríamos decir que el manejo del orden social consta, ante todo, de una actividad de clasificación y diferenciación de derechos y deberes socialmente asignados que se combinan para formar identidades individuales o compartidas dentro de categorías de individuos. En la sociedad moderna, lo que se clasificaba, diferenciaba y asignaba ante todo no eran las identidades explícitas, sino diferentes medidas de libertad de movimiento entre identidades o —si se prefiere ponerlo en estos términos— la libertad de *elegir entre identidades.* Esa libertad estaba distribuida de manera desigual, lo que otorgaba, por consiguiente, una mayor dimensión a la diferenciación (desigualdad).

Una proporción relativamente pequeña de la población se acercaba al polo del «superhombre» del que hablaba Nietzsche: los que eligen, los que imponen reglas, los que se hacen a sí mismos, los «individuos», en el sentido estricto de la palabra, esto es, entidades autocontenidas y autoimpulsadas. Del otro lado se encontraba el resto, a quienes no se confiaba la capacidad de elección, se les negaba calidad moral y la capacidad de darle un buen uso a la libertad, si acaso se les concedía. Como resumió Stanley Cohen, «el gran proyecto de disciplina, normalización, control, segregación y vigilancia que describen los historiadores [...] eran

todos proyectos de clasificación»[11]. La gran mayoría de la población quedaba «fuera de la clasificación» de autosuficiencia moral y de la capacidad de manejarse a sí misma. Sus aspiraciones para hacer elecciones (si acaso las manifestaban), sus intentos únicos o reiterados por elidir las identidades asignadas se consideraban un acto delictivo, una conducta merecedora de sanción, que requería tratamiento intensivo, o ambas cosas.

El «resto», bastante voluminoso, comprendía categorías de diversos grados de incapacidad ética y desconfianza, a saber, las «razas inferiores» —retrógradas, carentes de sabiduría e inteligencia, infantiles por su incapacidad de anticiparse a las cosas y peligrosas por su potencial físico indómito que desplegaban en exabruptos de pasión; los pobres e indigentes—, movidas por oscuros impulsos más que por la razón, codiciosas aunque incapaces de procurarse bienestar por medio del ahorro y el trabajo arduo, quienes fácilmente se distraían del deber a causa de placeres sensuales y eran improvidentes pero celosas de los frutos de la prudencia de otros; y las mujeres, dotadas de una mayor mezcla de animalidad que los hombres, oprimidas por esa mayor mezcla e incapaces de atender a la voz de la razón, y expuestas al peligro de ser desviadas y arrastradas por las emociones. Lo que unía a clases tan marcadamente opuestas, haciéndolas objeto de elección más que electores, y por ende el blanco de preocupaciones punitivas y reformatorias por motivos éticos, era la característica de *incapacidad moral* que se les imputaba. La supuesta ausencia de capacidad para hacer un juicio moral («adecuado», «maduro») hacía que sus elecciones resultaran sospechosas *a priori,* en la medida en que eran elecciones autónomas, propias, no pedidas e imprevistas. La vigilancia mencionada por Foucault, los «grandes encarcelamientos» del siglo XIX, eran tan sólo la expresión práctica del principio rector de una ética promovida por la socialización, dirigida a las clases «moralmente indolentes»: la afirmación reiterada de que su buena conducta sólo podía ser heterónoma, obligada e inducida desde el exterior.

Siempre que se manifestaba en la práctica o en la inspiración, la libertad de elección entre las clases ineptas y peligrosas se consideraba patológica (y, por consiguiente, se medicaba) o bien un acto delictivo. En realidad, el límite entre incapacidad moral y conducta criminal era casi imperceptible: los delincuentes incurrían en su abominable conducta debido a sus vicios morales, de manera que quitarles la libertad de elección era el único método de defenderlos contra sus propios impulsos criminales y, a la larga, de reformarlos; esto es, de «inculcarles» obediencia y preceptos éticos. Clive Emsley resumió con gran claridad la estrategia seguida:

Entre los años 1750 y 1900, la mayoría de los expertos y escritores hicieron lo posible por negar cualquier relación entre salarios bajos, pobreza y el alto índice de delincuencia. Afirmaban que las causas principales eran debilidad moral, lujo, ocio, literatura corruptora, negligencia paterna y falta de educación [...].

[Se enviaba a la cárcel] a todos aquellos que se encontraban en la resbaladiza cuesta hacia la perdición y, por consiguiente, necesitados de corrección: los que promovían el desorden, los haraganes, los vagos o incluso algunos a los que sencillamente se describía como «rateros» [12].

La delincuencia y el encarcelamiento generaban un círculo vicioso. Las diferencias individuales entre ofensores se ignoraban o declaraban irrelevantes; los delincuentes eran arrojados a condiciones diseñadas para obtener una conducta monótonamente idéntica, al tiempo que reducían al mínimo la posibilidad de que los internos actuaran como personas con normas de vida. Se creía que el anonimato de las masas propiciaba la delincuencia, y los delincuentes daban la pauta para un contexto penal uniforme, que borrara cualquier diferencia, lo cual a su vez sólo podría corroborar la verdad de la suposición inicial. Nils Christie, en su estudio sobre prácticas penales contemporáneas, menciona:

La decisión política de eliminar el interés por los antecedentes sociales del acusado significa mucho más que considerar estas características

inadecuadas para decidir cuánto dolor infligir. Por consiguiente, el acusado es en gran medida excluido como persona. No tiene sentido exponer sus antecedentes sociales, sueños de infancia, derrotas —tal vez mezcladas con el brillo de algunos días felices—, vida social, todas esas cosas pequeñas que son esenciales para percibir al otro como un ser humano pleno. Con el Manual de Sentencias y su primer resultado, la Mesa de Sentencias, el delito se estandariza conforme al nivel de ofensa, la vida de una persona como puntos de una historia criminal, y las decisiones sobre la impartición del dolor se reducen a encontrar los puntos donde se fusionan dos líneas[13].

Al clasificar y diferenciar a la sociedad moderna, la delincuencia permanece como aquellos que se encuentran al margen; no se trata tan sólo de los márgenes que «no encajan», los residuos después de que el grueso de la sociedad ha sido exitosamente asignada a sus respectivas categorías y convertida en una totalidad ordenada, aun cuando esto también sucede. La delincuencia, el encarcelamiento y las prácticas penales más bien deben verse como la encarnación de la «técnica de control» de la sociedad moderna, empujada a su extremo radical o —mejor aún— cercana a ese horizonte ideal que fija las normas y determina la dirección de sus avances. Conforme a esta interpretación, la práctica penal podría servir como un laboratorio donde tendencias atenuadas y adulteradas en otro contexto pueden ser observadas en su forma pura; después de todo, el control y el orden son los objetivos manifiestos del sistema carcelario; se trata de objetivos a los que abiertamente se les otorga prioridad sobre otras consideraciones que están libres de las restricciones impuestas por otros fines potencialmente incompatibles. Serviría como laboratorio para estudiantes de la sociedad moderna, y sin duda sirve de laboratorio para sus practicantes. Stanley Cohen sugiere que la tendencia general de la práctica penal —cabría añadir de las prácticas médica, psiquiátrica, industrial, educativa y otras prácticas de control que en la época de los «grandes encarcelamientos» comenzó por confinar a sus objetos a un espacio cerrado, en constante vigilancia—

va de los muros impermeables que ocultan su interior de la inoportuna curiosidad de los que se encuentran afuera, a la «apertura» de las prácticas al escrutinio de todos los interesados, al tiempo que se desmantelan los muros que dividen las áreas «controladas» y «libres» y, por ende, las diferencias entre «internos» y «hombres libres»[14].

Lo que podemos observar en ese laboratorio es el papel asignado a la heteronomía de la conducta como el principio supremo de control social. El énfasis se encuentra en diseñar un contexto donde la variedad de acciones se reduzca, aunque no se elimine por completo. No hay respuestas aleatorias que normalmente se derivan de la libertad de elección; en cambio, observamos la máxima transparencia del vínculo entre estímulo externo y movimientos corporales; máxima predecibilidad de respuestas logradas al traducir la uniformidad del contexto en uniformidad de la conducta. Podríamos decir que la práctica ordenadora de la sociedad moderna sigue principios metodológicos conductistas de manera intuitiva: la sociedad más ordenada será aquella donde la idiosincrasia de las motivaciones individuales esté desprovista de la influencia de sus acciones; aquella donde ha perdido importancia lo que los actores piensan y sienten, ya que al margen de cuáles sean sus pensamientos o emociones, no afectan el resultado. Si el orden social depende de la expectativa razonable de que la mayoría de sus habitantes se apegarán a un código ético uniforme la mayor parte del tiempo, las medidas tomadas pretenden, en primera instancia, reducir o eliminar el efecto de los impulsos morales, siempre —irreparablemente— tan personales, tan incontrolables, tan impredecibles.

Mantener el orden significa mantener a la sociedad —esa red de interacciones sociales— *estructurada.*

Desde una perspectiva ontológica, la estructura significa una repetición relativa, monotonía de acontecimientos; epistemológicamente, significa —por esta razón— predecibilidad. Llamamos «estructurado» a un espacio dentro del cual las probabilidades no

están distribuidas al azar, en el que algunos acontecimientos ocurrirán con mayor probabilidad que otros. Es en este sentido que la «sociedad» está «estructurada»: una isla de regularidad en el mar de aleatoriedad. Esta precaria regularidad sólo puede existir como un producto continuo y perpetuo de la presión «socializadora», cuya dimensión *procesual,* cuando se congela en una foto instantánea, se describe como «*organización social*». Cualquier organización social, grande o pequeña, global o local y funcionalmente específica, consiste en someter la conducta de sus unidades a criterios de evaluación *instrumentales* o *de procedimiento.* Aún más importante, consiste en deslegalizar y expulsar cualesquiera otros criterios y, ante todo, aquellas normas que eliden la autoridad legisladora de la totalidad, y por ende vuelven la conducta de sus unidades resistente a las presiones socializadoras.

Entre las normas que deben ser suprimidas ocupa un innegable primer lugar el impulso moral, la fuente de una conducta conspicuamente autónoma y, desde el punto de vista de la organización, *impredecible* y enemiga del orden. Como ya hemos comentado, la autonomía de la conducta moral es final e irreductible: la moralidad escapa a cualquier codificación, ya que no cumple ningún propósito fuera de sí y no establece relaciones con nada fuera de sí; esto es, no es una relación que pueda ser vigilada, estandarizada, codificada. La conducta moral se dispara por la mera presencia del Otro en tanto *rostro:* esto es, una autoridad *sin* fuerza. El Otro exige sin *amenazar* con un castigo ni prometer una recompensa. El otro *no puede* hacerme nada, ni castigar ni recompensar; y es precisamente esa debilidad del Otro lo que deja al descubierto mi fuerza y mi capacidad de actuar, como responsabilidad. La acción moral sigue a esa responsabilidad. A diferencia de la acción motivada por el temor a la sanción o la promesa de recompensa, no aporta éxito ni ayuda a la supervivencia. Al carecer de propósito, escapa a cualquier posibilidad de legislación heterónoma o de «redención discursiva»; permanece sorda a la *conatus essendi;* por ende elide el juicio de «interés racional» y el consejo sobre la

conveniencia de la autopreservación, puentes gemelos al mundo del «así es» de la dependencia y la heteronomía. El rostro del otro (como, recordaremos, insiste Lévinas) es un límite impuesto al esfuerzo de existir. Por ende, ofrece la libertad última: libertad contra el origen de la heteronomía, contra cualquier tipo de dependencia, contra la persistencia de la naturaleza por ser. Al confrontar tal grado de libertad, la «sociedad» queda desarmada: las llamadas al orden llegan a oídos sordos, los argumentos de la razón no son comprendidos, las amenazas de castigo ya no provocan temor.

La respuesta de la organización a dicha autonomía de conducta moral es la heteronomía de la racionalidad instrumental y de procedimiento. La ley y el interés desplazan y sustituyen la gratuidad y la no sanción del impulso moral: los actores deben justificar su conducta con la razón, tal como la definen la meta aprobada o las normas de conducta. Únicamente las acciones pensadas y argumentadas de dicha manera, o que pueden narrarse de esta manera, se aceptan como acciones genuinamente *sociales;* esto es, acciones *racionales,* acciones que sirven como propiedad definitoria de los actores en tanto actores *sociales.* De igual manera, las acciones que no reúnen los criterios de consecución de metas o de disciplina se declaran antisociales, irracionales... y *privadas.* La socialización de la organización incluye como corolario indispensable la privatización de la moralidad.

Cualquier organización social consiste, por ende, en neutralizar el efecto disruptivo y desregulador del impulso moral, lo cual se logra mediante diversas disposiciones complementarias: 1) asegurar que haya *distancia,* en vez de *proximidad* entre los dos polos de acción: el de «hacer» y el de «sufrir»; por ello, quienes reciben la acción quedan fuera del alcance del impulso moral de los actores; 2) exceptuar a algunos «otros» de la categoría de objetos potenciales de responsabilidad, de «rostros» potenciales; 3) diferenciar otros objetos de acción humanos en agregados de rasgos funcionales específicos y mantener estas características indepen-

dientes para evitar que surja la ocasión de volver a armar el «rostro» con «partes» dispares y asegurar que la tarea asignada a cada acción esté exenta de evaluación moral.

Con las disposiciones anteriores, la organización no fomenta una conducta inmoral. No avala el mal, como algunos de sus críticos se apresurarían a afirmar, aunque tampoco fomenta el bien, contrariamente a lo que dirían sus apólogos. Tan sólo convierte la acción social en moralmente *adiafórica* (el término *adiaphoron* corresponde al lenguaje de la Iglesia, cuyo significado original era una creencia o costumbre que la Iglesia calificaba de indiferente —sin mérito ni pecado— y que no exigía una postura, ni aval oficial ni prohibición): tampoco era una costumbre buena ni mala, podía medirse conforme a criterios técnicos (orientados a un propósito o de procedimiento), pero no a criterios morales. De igual manera, deja sin efecto la responsabilidad frente al Otro en su papel original del límite impuesto al «esfuerzo de existir». (Resulta tentador aventurar que los filósofos sociales, quienes en el umbral de la época moderna percibieron por vez primera la organización social como objeto de decreto y mejoría racional, teorizaron precisamente esta cualidad de organización como la «inmortalidad del Hombre» que trasciende, y privatiza hasta la irrelevancia social la mortalidad de hombres y mujeres individuales.)

Veamos cada una de estas disposiciones, las cuales, simultáneamente, conforman la «ética» de la organización social y adiaforizan moralmente la acción social.

Comenzaremos eliminando los efectos de la acción del alcance del impulso moral de los actores. Al encontrarse en el «estado de agente»[15] y aislados tanto de las fuentes de la intención consciente de la cadena de acción como de los efectos últimos de la acción por una secuencia de mediadores[16], los actores rara vez tienen la oportunidad de considerar las intenciones que su contribución está dirigida a servir, e incluso con menos frecuencia de encarar de lleno las consecuencias de sus actos. Aún más importante, si en algún momento las encararan, difícilmente las imaginarían como

consecuencia de sus actos. En todo caso, difícilmente apreciarían su propio trabajo —pequeño e insignificante si se lo compara con los demás trabajos que contribuyeron al resultado final— como *moralmente* relevante. Debido a que cada acción es tanto *mediatizada* como «meramente» *mediatizadora,* la sospecha del vínculo causal se desecha con convicción al explicar la evidencia como un producto «no anticipado» o, en cualquier caso, «no intencionado» (más aún, «producto colateral» o «efecto colateral») de un acto moralmente neutral en sí; un error de la razón, más que un fracaso ético. En otras palabras, podría describirse la organización como una maquinaria que mantiene a flote la responsabilidad moral. La responsabilidad «flotada» no puede asignársele a nadie en particular, ya que la contribución general al efecto final es demasiado pequeña o parcial para poderle atribuir con certeza una función causal, ya no digamos el papel de la causa decisiva. La disección de la responsabilidad y la dispersión de la restante culmina, en el plano estructural, en lo que Hannah Arendt agudamente describe como «regla de Nadie». En el plano individual, deja al actor, en tanto sujeto moral, mudo e indefenso al encararse con los poderes gemelos de la tarea asignada y las reglas de procedimiento.

El importante corolario del Estado agente es que aun cuando se lo coloca a una distancia prudente de los blancos humanos de la acción colectiva, primero fragmentada y luego coordinada, la capacidad moral de los actores no se extingue por completo; ahora se le puede canalizar hacia una dirección conveniente: asignarla a otros integrantes de la cadena de acción, personas en un Estado agente similar, los «intermediarios» cercanos al actor. Es en *su* beneficio que el actor es ahora responsable, en tanto yo moral. La capacidad moral del actor, al que ahora se le impide interferir con el *propósito* y el *resultado* del esfuerzo colectivo, se despliega al servicio de la *eficiencia* de su esfuerzo; la «lealtad a los compañeros», a los «compañeros de armas» se convierte en la medida principal de propiedad moral y, por ende, fortalece la dedicación de

todos a la tarea que debe hacerse, refuerza la disciplina y la voluntad de cooperar, eliminando a su paso cualesquiera escrúpulos morales que hubieren surgido respecto de los lejanos efectos de la cooperación.

La segunda disposición podría describirse mejor como «borrar el rostro» (proceso equivalente a «deshumanización»). Consiste en arrojar a los objetos que se encuentran en el «lado receptor» de la acción a una posición en la que se les niega la capacidad de sujetos morales, por lo cual no se les permite entablar un cuestionamiento moral frente a las intenciones y los efectos de la acción. En otras palabras, los objetos de la acción son expulsados de la clase de seres que podrían confrontar al actor como «rostro». La variedad de rangos aplicados a este efecto es en verdad enorme. Se extiende desde una supresión explícita del enemigo declarado de la protección moral —al clasificar a grupos selectos entre los recursos de una acción que pueden evaluarse sólo en términos de su valor técnico e instrumental— hasta eliminar al extraño del encuentro humano rutinario en el cual su rostro podría hacerse visible y brillar como una exigencia moral. En cada caso, el efecto limitante de la responsabilidad moral para el Otro queda suspendido y se vuelve ineficaz.

La tercera disposición destruye al objeto de la acción como un yo moral en potencia. El objeto se ha diferenciado en rasgos; la totalidad del sujeto moral se ha reducido a una colección de partes o atributos a los que nadie podría adjudicarles una subjetividad moral. Las acciones se dirigen, pues, a características específicas de personas, más que a las personas mismas, desviando o evitando el momento del encuentro, que podría tener efectos moralmente significativos. Los rasgos son «unidades de cómputo» procesadas en estadísticas, totalmente indiferentes en virtud de la metodología utilizada, de las «personas totales» de las cuales se abstrajeron originalmente. (Fue esta realidad de organización social, podríamos aventurar, lo que se articuló en el postulado del reduccionismo filosófico fomentado por el positivismo lógico: demostrar que la

entidad *P* puede reducirse a las entidades *x, y* y *z* conlleva a la deducción de que *P* no «es más que» el conjunto de *x, y* y *z*. No sorprende, pues, que la «significación» de las afirmaciones morales fuera una de las primeras víctimas del énfasis reduccionista del positivismo lógico.) Sea como fuere, el efecto de una acción estrechamente enfocada en sus objetos humanos como yos totales queda fuera de la visión y está exenta de evaluación moral, ya que no forma parte de la intención. (Una vez más, las únicas «personas íntegras» que aparecen dentro de la visión del actor son sus «compañeros de armas», y es en ellos que se centran sus impulsos morales.)

En conjunto, las tres disposiciones aseguran un alto grado de emancipación de la organización social con respecto a las restricciones impuestas por los impulsos morales humanos. (A la larga, esta emancipación distingue a la organización del «grupo moral» y le permite fijar propósitos que un grupo moral sería incapaz de cumplir; de hecho, una acción intencionada como ésta sólo es posible dentro del marco de la organización social.) También organiza el vasto espacio social que se extiende más allá del alcance de la autosuficiencia moral. El efecto dual de la organización es «estructurar» el espacio: hacerlo ordenado y regular, receptivo al cálculo, permitiendo predecir los resultados que acarrearán las acciones. Dentro de este espacio, es el cálculo racional, más que la urgencia moral no racional, errática e incontrolada, lo que orienta la acción.

El efecto general de las disposiciones anteriores es la *heteronomía* de acción, aunque esto no siempre resulta evidente. La naturaleza heterónoma de la acción es obvia cuando ésta se lleva a cabo dentro del marco formal de una organización, con la flotación de la responsabilidad avalada de manera oficial y siendo los principales determinantes de la acción (o al menos factores de fondo) el despliegue de la orden y la coerción. Resulta menos obvia, o incluso no visible, cuando la orden se disfraza de «consejo» de «expertos»: personas que actúan el papel al que socialmente se

le ha conferido la autoridad de pronunciar afirmaciones contundentes (verdaderas, eficaces, confiables). La heteronomía es aún más difícil de detectar cuando es el «cliente» quien «contrata» la asesoría o el consejo de *expertos*, que no tienen poder de coerción: la libertad de consumo se manifiesta en la transacción comercial, y la subsiguiente libertad del cliente para aceptar o desechar la instrucción contratada oculta hábilmente el hecho de que el consejo es el producto de cómo ha definido un tercero la situación del cliente, la visión de alguien más sobre la conveniencia del cliente, y un criterio ajeno para distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo adecuado de lo inadecuado. Sobre todo, la naturaleza comercial de la transacción oculta el hecho de que es un mecanismo social —cuyas operaciones poco conocen los clientes, y menos aún controlan— el que ha elegido la dirección a la que el cliente debe acudir en busca de apoyo; es un mecanismo tan heterónomo que inspira el impulso de buscar los datos de alguien más en las direcciones mencionadas en la experta «sección amarilla», donde se listan las agencias en donde puede depositarse la confianza con toda seguridad. Ciertamente el empleado de una organización recibe un sueldo a cambio de obedecer las órdenes del jefe, en tanto que un cliente paga a cambio de obtener la orden del experto a quien puede obedecer. Por lo demás, el consejo de los expertos no difiere mucho de la orden de los jefes en cuanto al efecto de emancipar la acción de la responsabilidad moral del actor y someterla a los criterios de ganancias y eficiencia instrumental controlados en forma heterónoma.

REBASANDO ESTÉTICAMENTE EL IMPULSO MORAL

La otra manera de expropiar a los yos morales su capacidad moral es casi exactamente lo opuesto de lo primero. Si bien la socialización anticipa el Estado futuro, y lo supervisa y reinterpreta con-

forme avanza, la sociabilidad no tiene dirección ni sentido. Si la socialización se traza en el tiempo —siempre dirigida a un tiempo por venir—, la sociabilidad vive totalmente en el presente, al margen de la duración que tengan las formas que origina. Si la socialización es un proceso acumulativo —depende de los logros del ayer para alcanzar las metas del mañana— la sociabilidad es plana, de un solo nivel; se mueve sin cambiar de lugar y recomienza a cada instante. A diferencia de la socialización, la sociabilidad no tiene biografía e interrumpe la historia, más que «hacerla». Si la socialización recorta a cada paso el número de opciones aún abiertas, las posibilidades vivas se multiplican con el surgimiento de la sociabilidad, y las muertas resucitan. En tanto que la socialización puede ser analizada, diferenciada en etapas y acciones constitutivas, en desempeños parciales y funciones complementarias, la sociabilidad está cortada como un solo bloque y únicamente puede existir en su totalidad. Si la socialización sirve como paradigma de una narrativa significativa y articulada, con un inicio, una trama y un desenlace, la sociabilidad es estruendosa al hacer erupción aunque es imposible redescribirla en su verdad original. De manera consciente, o cuando se le examina en retrospectiva, la socialización es o parece ser un medio para lograr un fin. La sociabilidad no tiene objetivo, y no es instrumento de nada salvo de sí; ésta es, quizá, la razón por la que la sociabilidad sólo vive a saltos y trompicones, en espasmos y explosiones; alcanza su fin al momento de hacer erupción.

La diferencia más notoria radica entre el propósito de la socialización y el desinterés de la sociabilidad. La socialización carece de significado con otro propósito que no sea ella misma, aunque dicho propósito le da vida en cada paso que da. Es la presencia del propósito —construcción o protección de cierto orden, que abarca ciertas situaciones— lo que le permite a la socialización ser un proceso calculado, comparar el valor relativo de los pasos que deberán o no darse, comparar ganancias y pérdidas, distinguir entre el éxito y el fracaso, sumar el «valor del dinero», calificar la

eficiencia del desempeño. No hay, empero, parámetros para medir y evaluar las manifestaciones de sociabilidad, ya que no pretende lograr nada y sus costos sólo pueden evaluarse una vez que termina, en tanto que las ganancias se disipan en cuanto la explosión de sociabilidad se agota. Como la sociabilidad no puede pensarse en términos de medios y fines, no pertenece —según los estándares de Weber— a la familia de acciones racionales.

La sociabilidad —esa estructuración contraestructural— más bien podría considerarse un fenómeno *estético:* desinteresado, sin un propósito específico y autotélico (esto es, como su propio fin). Su único modo de ser es la sincronización momentánea de sentimientos. Se comparten los sentimientos, pero *antes* de ser articulados y *en vez de* definirse; en sí, *compartir* es fundamental entre los sentimientos compartidos, el más arrollador, el que supera a todos los demás, el que no deja espacio ni tiempo para el escrutinio de otros sentimientos. El posible camino tortuoso de la coordinación de afectos, que serpentean sin fin a través de la agonía del escrutinio propio, la ineptitud de expresión, la carencia de palabras, se corta de tajo. No hay necesidad de prolegómenos: se comparte aquí, ahora y al instante. Antes el camino del Uno al Otro era largo, pero ahora ya no hay distancia; no hay resquicios ni agujeros en el universo del «nosotros», ese «nosotros» que no es sino el plural de «yo»; tampoco hay necesidad de construir puentes.

¿Proximidad? Tal vez, pero de un tipo muy distinto del que encontramos en el «grupo *moral* de dos». Sí, al igual que la proximidad moral, ésta no conoce de derechos, obligaciones, contratos ni títulos legales. Tal como la proximidad moral, no admite espacio para el razonamiento y no comprendería exigencias para explicarse y disculparse. Asimismo, como la proximidad moral, esta proximidad de fusión emocional se da «antes» del ser: antes de conocimiento, argumento, acuerdo o consenso alguno. Pero hasta aquí la similitud. La proximidad moral era la cercanía del Rostro. Ésta, la proximidad estética, es la cercanía con la multitud, y multitud significa anonimato.

El Rostro es la otredad del Otro, y la moralidad es la responsabilidad de esa otredad. La multitud es la asfixia de la otredad, la abolición de la diferencia, la extinción de la otredad en el Otro. La responsabilidad moral se nutre de la diferencia; la multitud vive de la similitud. La multitud suspende y hace a un lado a la sociedad con sus estructuras, clasificaciones, categorías y papeles. Pero también elimina, por un tiempo, la moralidad. Estar en la multitud no es *estar para;* es *estar con,* y quizá ni siquiera esto, sino *estar en.*

Superar la distancia —mejor aún, no permitir que la proximidad se disipe en distancia— es una lucha cuesta arriba, la prueba sin fin del yo moral. La multitud borra la distancia sin esfuerzo y de manera instantánea. Como dijo Elías Canetti, en un solo acto de *descarga.*

El acontecimiento más importante en la multitud es la descarga. Antes de esto, la multitud no existe; es la descarga lo que la crea. Éste es el momento cuando todos los que pertenecen a la multitud se deshacen de sus diferencias y se sienten iguales.

Un hombre se pone de pie sin ayuda en un punto seguro y bien definido, y su gesto afirma su derecho de mantener a los otros a la distancia [...]. Toda la vida, tal como la ha conocido, está trazada en distancias: la casa donde se encierra junto con sus posesiones; el puesto que ocupa, el rango que desea, todo ello sirve para crear distancias, confirmarlas y extenderlas [...]. Ningún hombre puede acercarse a otro ni alcanzar su altura [...].

Sólo juntos pueden los hombres liberarse de su carga de distancia y esto, precisamente, es lo que sucede en una multitud [...] a lo que sigue una inmensa sensación de alivio. Es a causa de este bendito momento, cuando nadie es más grande o mejor que otro, que las personas se convierten en multitud[17].

La sociabilidad instantánea de la multitud es una contraestructura a la estructura de la socialización. En un momento glorioso de «descarga», anula años —tal vez incluso siglos— de paciente labor. Como carece de estructura propia, rumia los restos de la

estructura que recién explotó, la única estructura que conoce la «sociedad». La estructura y la historia se unen, y unidas desaparecen, y la multitud no tiene historia, únicamente un «presente que se vive de manera colectiva»[18]. Una vez reunida, la multitud ha alcanzado todo lo que podía lograr; puede embriagarse con imágenes de otro mundo, aunque no se propone esa imagen como meta, tarea o trabajo (de cualquier manera, en tanto multitud, no es capaz de «hacer trabajo» alguno). Por ello, cancela su propio futuro.

Tal circunstancia sólo se agrega a la maldición congénita de la multitud: su innata fragilidad. Pensándolo bien, quizá no sea una maldición, pues sin lo efímero, sin olvidar el pasado y sacudirse el futuro, sin extemporalizar el momento presente, la gran simplificación —la mayor seducción de la multitud— no sería posible. No obstante, la multitud es frágil y efímera: sus momentos de gloria son pasajeros. La estructura queda suspendida, no se desmantela. La multitud es un alto en la estructura, pero sólo puede volver a la estructura una vez que termina el alto.

La socialización ofrecía un paso seguro al «mundo del Tercero», el mundo fuera del grupo moral. La explosiva sociabilidad de la multitud ofrece otro paso, más emocionante aunque mucho menos seguro. La socialización volvió el mundo exterior habitable mediante normas y reglas que debían memorizarse y ser obedecidas. En el mundo, creado en un instante por la sociabilidad de la multitud, no hay normas ni reglas que constriñan; tan sólo la mano extendida que espera asir otras manos cercanas. «Todos estamos en esto». Las normas diferencian; la falta de normas disuelve las diferencias. En la multitud, todos somos iguales: caminamos juntos, bailamos juntos, nos golpeamos juntos, nos quemamos juntos, nos matamos juntos; «lo que importa, en última instancia, es que todos se sumerjan en ese ambiente de afecto»[19]. «¿Qué hacer?» deja de ser un *problema.* El objetivo es inmediatamente *obvio:* claro, legible en los ojos, gestos y movimientos de *todos* los que nos rodean. Haz lo que los demás, no porque sea sensato, útil, hermoso o correcto, sino porque ellos lo dicen, o porque tú así lo

piensas, pero, sobre todo, porque ellos lo hacen. Existe la posibilidad de aglutinar lo que hasta hace un momento separaba y alejaba provocando tanta congoja, y de lograrlo con tan sólo una mueca, un gesto, un grito.

Si bien la socialización sustituye la responsabilidad moral por la obligación de obedecer reglas de procedimiento, en la multitud nunca surge la cuestión de la responsabilidad. La multitud representa el consuelo de no tener que tomar decisiones ni padecer incertidumbre: todo se ha decidido de antemano, incluso antes de comenzar. La socialización elimina la responsabilidad de la agenda de quien toma las decisiones. La sociabilidad de la multitud elimina de tajo la responsabilidad, junto con la agenda y la toma de decisiones.

Por cuanto a la moralidad, los dos resultados son muy similares. La heteronomía —de reglas o de multitudes— ocupa el lugar de la autonomía del yo moral. Ni estructura ni contraestructura, ni socialización de la sociedad ni sociabilidad de la multitud, toleran la independencia moral. Ambas refuerzan la obediencia, y la obtienen, una por decreto, la otra por omisión. Ninguna razón —al menos no la que reclama el derecho a este nombre: razón encarnada en las leyes de la sociedad, sustentadas en el poder— ni la pasión que bulle en la cercanía de la multitud, ayudan al yo a ser moral; para bien o para mal, sólo lo ayudan a sobrevivir en el ancho y extraño mundo donde la moralidad no tiene cabida.

HISTORIA NATURAL DE ESTRUCTURA Y CONTRAESTRUCTURA

Dos procesos, dos principios. Son —o así nos parecería a usted y a mí, a los modernos— principios encontrados: lo que uno construye con gran esfuerzo y protege con enorme celo, el otro asalta y hace pedazos. No obstante —o así parecería, una vez más— difícilmente podría vivir el uno sin el otro. Sin una estructura que se

mantenga viva gracias al esfuerzo incesante de la socialización, no habría cotidianidad ni historia: sólo las estructuras tienen historia, pues sólo ellas duran más que la vida y los hechos de los mortales que las erigieron, fabricaron y a su vez fueron fabricados por ellas. No obstante, la estructura logra esta formidable hazaña con el costo enorme de ahogar la capacidad creativa de aquellos cuya historia colectiva asegura; debe paralizar para poder galvanizar, amortiguar la vida para prolongarla. Si se saliera con la suya, sin cuestionamientos, no habría historia, únicamente una incesante repetición. Quizás incluso esta última no sería posible, ya que las estructuras son excelentes para dividir a la gente, pero a menos que los fragmentos se mantengan juntos, hasta el esfuerzo por separarlos y mantener a cada uno encerrado en su pequeña jaula de estatus y función perdería vigor; las órdenes sonarían huecas y los llamados caerían en el frío muro de la incomprensión. Difícilmente podrían estos procesos confiar el uno en el otro y vivir en paz, pero deben detener las acciones hostiles antes de que el adversario se agote. Están destinados a adaptarse o morir. Debe encontrarse, y se ha encontrado, un *modus vivendi;* o, mejor dicho, varios modos, en sucesión.

El notable estudio que realizó Durkheim sobre las «formas elementales de vida religiosa» nos enseña cuál es el primer modo. En él, los dos procesos lograron, parece, una cooperación maravillosa y ejemplar, con la simple estratagema de la separación temporal y espacial: hay tiempo y lugar para uno, y tiempo y lugar para el otro, pero nunca se juntan y, por ende, jamás chocan.

En ocasiones la población se divide en pequeños grupos que vagan de manera independiente en sus diversas ocupaciones; cada familia vive aislada, cazando y pescando y, en una palabra, tratando de procurarse la comida indispensable por todos los medios en su poder. En otras ocasiones, la población se concentra y reúne en puntos determinados durante un cierto tiempo, que varía de algunos días a varios meses.

Resulta difícil imaginar una oposición más aguda y radical entre dos tiempos y lugares. En la dispersión, la vida es «uniforme, lánguida y aburrida». Mas el mero hecho de la concentración cambia todo; actúa como un «estimulante excepcionalmente poderoso». «Se forma una especie de electricidad», hombres y mujeres son transportados a un «grado extraordinario de exaltación». Una «avalancha» crece entre «gesticulaciones violentas, gritos, verdaderos aullidos, y ruidos ensordecedores de todo tipo»; «la efervescencia suele llegar a tal punto» y la «pasión liberada es de tal ímpetu», que «nada los puede detener».

No hay nada excepcionalmente primitivo en lo anterior, ciertamente. «En medio de una asamblea animada por una pasión común», ¿acaso no todos «nos volvemos capaces de actos y sentimientos que no soñaríamos en cometer cuando nos vemos reducidos a nuestras propias fuerzas»? Durante los tiempos de los grandes cambios revolucionarios, «los hombres se buscaban y reunían más que nunca». Y luego...

> [...] las pasiones que los animaban son de tal intensidad que no pueden quedar satisfechas excepto con acciones violentas e irrefrenadas, acciones de heroísmo sobrehumano o de una barbarie sangrienta [...]. Bajo la influencia de la exaltación general, vemos al burgués más mediocre e inofensivo convertirse en héroe o en carnicero.

Lo genuinamente peculiar de las sociedades «primitivas» que Durkheim estudió en busca de conocimiento es tan sólo una cosa: el aislamiento mutuo y la alternancia suave, pacífica y regular de los dos «mundos heterogéneos y mutuamente incomparables»: el de la cotidianidad y el del carnaval, estructura y contraestructura, el *profano* y el *sagrado*. La separación obró milagros: el profano ritmo «lánguido y aburrido» de la cotidianidad reabastecía su energía, se rejuvenecía año tras año, empapándose con agua de la fuente de las emociones populares, sin verse amenazado en los intervalos por una erupción incontrolada de frenesí multitudinario.

Esta convivencia pacífica y provechosa «pone claramente en evidencia el vínculo que los une; en cambio, entre los pueblos llamados civilizados, la continuidad relativa de los dos empaña sus relaciones»[20]; esto es, los servicios mutuos no resultan tan claramente visibles detrás de los ostensibles choques como alguna vez lo fueron, gracias al ingenio de los aborígenes australianos.

Este último punto preocupaba a Durkheim, como recordaremos, cuando buscaba desesperadamente los orígenes del vigor moral en nuestro mundo de estricta división del trabajo y separación profesional. Durkheim creía firmemente que «rehacer la moral no puede lograrse salvo por medio de reuniones, asambleas y juntas donde los individuos, al sentirse muy cercanos entre sí, reafirman en común sus comunes sentimientos». En cambio, en nuestra sociedad moderna, orgullosa de su racionalidad y sentido común, estamos atravesando una etapa de «mediocridad moral»; «ya no podemos apasionarnos por los principios» de antaño, pero tampoco estamos listos para nuevos. «En otras palabras, los viejos dioses envejecieron o murieron, y no han nacido nuevos». Durkheim no encontró la forma específicamente moderna de la relación intrínseca entre lo profano y lo sagrado: estructura y sociabilidad contraestructural, conforme a los términos que hemos utilizado hasta ahora. Llegó a la conclusión de que tal estado «no puede durar para siempre. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer aquellas horas de efervescencia creativa»[21].

¿Cómo era esa forma moderna que Durkheim consideró inadecuada y que no sobreviviría largo tiempo? En unas cuantas palabras, los tiempos modernos sobresalían por el agresivo asalto de lo profano a lo sagrado, por la lucha de la razón contra la pasión, de las normas frente a la espontaneidad, estructura frente a contraestructura, socialización contra sociabilidad. Y tal parece que ahora sabemos por qué era así. El nuevo orden que surgía de entre las ruinas del *ancien régime* era manejado y supervisado por el Estado, por lo cual todo vestigio de autoridad local («parroquial»,

«tradicional») no podía verse sino como disruptiva y, por ende, se la evitaba. De hecho, el aún incierto orden se sentía inseguro y reaccionaba con nerviosismo ante cualquier manifestación de espontaneidad. Las cruzadas culturales de la modernidad temprana apuntaban a desarraigar y destruir las formas plurales, diversas y mantenidas por la comunidad, en nombre de un patrón de vida uniforme, civilizado, ilustrado y apoyado en leyes. Las cruzadas se abocaron a extirpar lo que, en teoría, se consideraba formas de existencia «antiguas» y «retrógradas». No sorprende, pues, que cualquier manifestación de espontaneidad, por delicada que fuere —incluso la más pálida sombra de aquellos festejos frenéticos que Durkheim describía con tanto afecto—, se considerara un acceso de hipo de aquel pasado aún no totalmente erradicado, «incivilizado», bruto y, en última instancia, inhumano; es decir, mientras estos despliegues de pasiones surgieran como *erupciones* en un mundo que apuntaba al orden, y *espontáneos* en el mundo que deseaba ser normal y vivir conforme a reglas.

De hecho, las cruzadas culturales sólo eran una cara de la moneda. Se declaró una guerra sin cuartel a lo local, irregular y espontáneo, aunque el Estado moderno y su brazo educador rara vez desechaban lo sagrado en el intento de deshacerse del pluralismo local. Durante la época moderna, se hicieron grandes esfuerzos para sustituir las múltiples reuniones comunitarias —tan necesarias en su función de reabastecer las fuentes de la sagrada unidad— por un panteón y calendario de festividades centralmente diseñados y controlados. Como regla, éstos debían convertirse en puntos medulares, símbolos y rituales de la nueva religión: el nacionalismo. Una vez eliminadas las antiguas e inconvenientemente estrepitosas (esto es, no controladas por los nuevos poderes) formas de reproducción de lo sagrado, se esperaba establecer un nuevo y amistoso armisticio, aunque esta vez, en los términos fijados e interpretados por las agencias encargadas de la estructura y la socialización. En palabras de George L. Mosse, en el Estado modernizador:

La voluntad general se convirtió en la religión seglar [...]. [Los mitos] tenían por objeto hacer al mundo íntegro y restablecer en la nación fragmentada un sentido de comunidad [...]. El nacionalismo, que nació junto con el romanticismo, convirtió a los símbolos en la esencia de su estilo de política.

Esta tendencia cobraba fuerza en la medida en que los nuevos Estados-nación buscaban la manera de cohesionar nuevamente el corpus social y político que el proceso civilizador —el proceso de autoafirmación de la élite moderna— había disociado. La tendencia cobraba mayor vigor en tanto que las tradiciones locales, constantemente socavadas, y a menudo perseguidas, perdían fuerza y capacidad de definir la agenda moral y de supervisar su instrumentación. Finalmente, llegó a su punto máximo en la época de la política de masas —esto es, en la época en que la disipación gradual de comunidades en «masas» estaba prácticamente consolidada—, y los resultados más notorios fueron las prácticas en los países fascistas, que llevaron a cabo con mayor ahínco y determinación lo que las variantes liberales del Estado moderno intentaron alcanzar, aunque sin mucho ánimo y con un éxito relativo:

Los ritos y las liturgias [nazis] eran una parte medular de la teoría política [...]. La espontaneidad nunca era tal; todos los festejos se planeaban. Mas la ilusión cuidadosamente construida de espontaneidad les infundía un mayor significado[22].

Esto mismo se encontraba con frecuencia en la práctica de los Estados comunistas. Por algo los intelectuales de los distintos países se sentían fascinados y observaban, con una mezcla de admiración y envidia, el espectáculo de entusiasmo popular hecho a la medida, tan notoriamente ausente en su propio país que, por contraste, parecía el último reducto de la «vida aburrida y marchita», las últimas trincheras de una civilización «agotada» y «senil», irremisiblemente condenada a la extinción. (Lo que tanto atraía a los intelectuales, que no podían sino soñar con el liderazgo espiritual

de las masas, era cómo habían logrado «domar a las fieras», el aparente éxito con que habían atado el exuberante activismo popular a la carroza de una visión social seductora; el Estado en el lugar del cochero, sin soltar en ningún momento las riendas.) En realidad, la cotidianidad del Estado legal-racional parecía no dejar espacio, y ciertamente ningún lugar respetable, al tipo de cosas que los creadores culturales soñaban y perseguían con tanto acierto. Dichos sentimientos fueron detectados acertadamente y registrados con gran viveza por Serge Moscovici:

> En la medida en que la reflexión cobra fuerza desde la distancia, las emociones se repudian, los vínculos entre individuos se vuelven más impersonales y la conducta de cada ser humano sigue un curso lógico. La monotonía de las tareas cotidianas, de los deberes desempeñados de manera mecánica, de manejar los asuntos, infecta la existencia de la sociedad [...].
>
> Las culturas que precedieron a la nuestra y que aún conforman la mayoría, han logrado con éxito *institucionalizar la manía* [...]. Por el contrario, nuestra cultura moderna intenta con éxito *institucionalizar la melancolía* [...]. El desprecio por la ceremonia y el ritual, la lucha emprendida contra las pasiones, supuestamente por el propio bien, y contra las explosiones colectivas de entusiasmo, en beneficio de la organización, tan sólo podían terminar así. Esta condición de indiferencia activa fluye lógicamente desde una vida egocéntrica y aislada, y desde relaciones dominadas por leyes neutrales[23].

La melancolía, el aburrimiento, la apatía eran acusaciones repetidas en contra de la conducta legal-racional, desapasionada y mercantil de la política en un Estado liberal-democrático. Estas acusaciones se sustentaban en el sentimiento de que las leyes neutrales y formales no son una tierra fértil para que florezca la vida moral de una nación. Si observar las leyes al pie de la letra era el principio y el fin del deber de la humanidad, ¿qué induciría al ciudadano a ocuparse de cualquier otra cosa que no fuera él mismo, e impedirle interesarse únicamente por su propia persona, al margen del costo para los demás? La inyección de vigor moral tiene

algo que el Estado —una vez que logró desmembrar con éxito las fuentes difusas y locales de autoridad moral— debería hacer *además* de las leyes. Promover el «espíritu nacionalista» funcionó bien. Convirtió al Estado con sus «leyes neutrales» no sólo en la limitante común, sino también en el interés común. La mayoría —las masas—, aquellos a los que poco servía la libertad individual que ofrecían las leyes neutrales, aún podían consolarse con la gloria colectiva de la nación. Sin acceso a recursos y actividades que prometían la inmortalidad del trabajo individual, podían, no obstante, solazarse en el resplandor de la eternidad de la nación.

Los poderes coercitivos del Estado moderno, combinados con la movilización espiritual centrada en el Estado, resultaba una mezcla venenosa: el poder opresor y el potencial criminal que develaron en la práctica los regímenes comunistas y fascistas. Más que cualquier otra forma del Estado moderno, estos regímenes lograron hacer un cortocircuito entre estructura y contraestructura, socialización y sociabilidad. El resultado fue una subordinación prácticamente total de la moralidad a la política. La «conciencia colectiva», esa única fuente y garantía de sentimientos morales y conducta guiada por la moralidad —según Durkheim—, se condensó, institucionalizó y fusionó con los poderes legales del Estado político. La capacidad moral quedó casi expropiada, y cualquier cosa que se opusiera a la estatización se perseguía con todo el peso de la ley.

EL DIVORCIO POSMODERNO

Una de las características medulares de la época posmoderna es que el Estado ya no tiene capacidad, necesidad ni voluntad de liderazgo espiritual, incluyendo el liderazgo moral. El Estado «deja ir», por decreto o por omisión, los poderes contraestructurales de la sociabilidad.

En primera instancia, la *capacidad:* el tremendo poder de colonización y normatividad coercitiva de la vida cotidiana del Estado moderno derivó de la soberanía combinada sobre todas las dimensiones medulares de la supervivencia individual y colectiva. Durante la mayor parte de la historia moderna, el Estado debía ser una totalidad «viable»; esto es, capaz de contemplar cierto grado de solvencia económica, de ofrecer una lista más o menos completa de servicios culturales y defender militarmente sus fronteras. Pocas naciones eran lo bastante grandes y ricas para satisfacer estas condiciones y, por ende, el número de Estados-nación soberanos era limitado y en esencia no se modificaba. (Un efecto colateral de esa situación era que casi todos los Estados mostraban heterogeneidad étnica, y una mayoría étnica reinaba sobre las diversas minorías. Sólo algunas naciones o naciones en potencia contaban con los suficientes recursos para aprobar el examen de soberanía del Estado; dadas las circunstancias, la conversión cultural, las cruzadas culturales y el esfuerzo concentrado de uniformidad seguían siendo la principal preocupación de los Estados.) Firmemente pertrechado sobre el trípode económico-cultural-militar, cada Estado-nación se encontraba en una posición más ventajosa respecto de cualquier unidad política anterior o posterior para hacerse cargo de listar, supervisar y administrar directamente los recursos sometidos a su poder, incluidos los recursos morales de la población, así como el potencial contraestructural de la sociabilidad.

Este trípode, empero, se ha desmoronado. La tan mentada *globalización* de la economía y la oferta cultural, junto con la insuficiencia defensiva de cualquier unidad política independiente, significa el final del Estado moderno «tal como lo conocemos». Hoy, la «economía nacional» es poco más que un mito que se mantiene vivo por conveniencias electorales; el papel económico de la mayoría de los gobiernos se reduce a mantener condiciones amables en el lugar —mano de obra dócil, impuestos bajos, buenos hoteles y vida nocturna activa— para atraer a los corredores

de capitales cosmopolitas, nómadas y sin Estado, y lograr que se queden. A la «soberanía cultural» se le niega incluso la existencia póstuma del mito, ya que la industria cultural y los creadores de la cultura han sido los primeros en romper el confinamiento de barreras estatales. Además, el alcance global y los costos exorbitantes de las armas pusieron fin a los ejércitos nacionales como guardianes de la paz y la seguridad. Prácticamente en todos los campos, el monopolio del poder sobre la población se cae de las débiles manos del Estado.

En segundo lugar, la *necesidad:* en la medida en que las viejas funciones, una tras otra, se escabullen de las manos del Estado-nación y son atrapadas por instituciones que escapan a la soberanía política, el Estado ya no necesita mover a sus ciudadanos como masas. De hecho, una población apática y políticamente inactiva es lo más adecuado para las pocas funciones —básicamente la prestación de servicios— que desempeña el Estado. El Estado perdió interés en los sentimientos y las emociones de sus súbditos, mientras no interfieran con «la ley y el orden». La obediencia a las «leyes del país», así como al creciente número de leyes sin Estado que el gobierno del país se ve obligado a imponer y vigilar, puede lograrse con un costo menor gracias a estrategias gemelas de seducción y represión. (Ya he comentado estas estrategias, así como su mutua dependencia —son eficaces sólo cuando aparecen juntas—, en mi libro *Legislators and Interpreters,* Cambridge, Polity Press, 1987.) Ya no es necesaria la legitimación ideológica para otorgarle al Estado el derecho a determinar los valores nacionales. Y menos aún cuando el número de los seducidos supera al de los reprimidos, cuando la mayoría del electorado —en palabras de Galbraith— se «contenta» con su condición de administradores independientes de destinos privados, y por ende cree que se beneficiará de la cada vez menor interferencia del Estado. La mayoría contenta repetiría la frase de Peter Drucker: «no más salvación de la sociedad». En primer lugar, son pagadores de impuestos y, en segundo lugar —a gran

distancia, y eso si acaso—, son beneficiarios del poder y la gloria del Estado.

Este cambio de circunstancias ha sido glorificado con bastante frecuencia en la teoría política de los últimos tiempos de la modernidad. Como señala Quentin Skinner, en marcada oposición a las ciudades-república italianas de los primeros tiempos de la modernidad, que consideraban afines la libertad de sus ciudadanos y la «gloria cívica y grandeza» de la *polis,* la autonomía y la participación...

> [...] los recientes teóricos liberales sobre la libertad y la ciudadanía se han contentado con suponer que el acto de votar constituye un grado suficiente de participación democrática, y que la mejor manera de asegurar nuestras libertades cívicas no es una participación política sino erigir en torno nuestro un cordón de derechos que nuestros gobernantes no deben traspasar[24].

En tercer lugar, la *voluntad:* ni los operadores de la administración del Estado ni la mayoría de aquellos a los cuales administran parecen desear un regreso al proyecto de fusionar «sociedad» y «comunidad» con los auspicios y el manejo del Estado. La idea no resulta agradable por diversos motivos. Privatizar la autoformación y autoafirmación por parte de la mayoría contenta es una parte importante, y razón suficiente para que las cosas continúen como están, siempre y cuando los «contentos» sigan siendo mayoría. Pero hay otras razones para resentir que el Estado maneje la sociabilidad y para simpatizar, aunque sea a regañadientes, con los «teóricos liberales sobre la libertad y la ciudadanía» mencionados por Skinner: la principal, con mucho, es la horrenda experiencia de los sistemas totalitarios recientemente desmantelados. Ninguno de nosotros, al margen de la visión que tengamos de una buena sociedad, está seguro de si el matrimonio entre Estado político y moralidad social —que en el pasado siempre desembocó en la moción del Estado por disolver la moralidad con la ley administrada

por él mismo— podría, en cualquier circunstancia, mejorar la posibilidad de la vida moral; y si sería posible asegurar que éste no actuara con su potencial opresor y, en su extremo radical, genocida.

De una u otra manera, el divorcio actual entre política centrada en el Estado y existencia moral de los ciudadanos, o de manera más general, entre socialización institucional manejada por el Estado y sociabilidad comunitaria, parece sumamente lejano y quizás irreversible. Una vez más, como en los primeros años del «proceso civilizador», el campo de la sociabilidad se encuentra yermo, sin poderes en ciernes que deseen cultivarlo.

MUTIS DEL ESTADO-NACIÓN, ENTRADA DE LAS TRIBUS

No puede permanecer, ni posiblemente permanezca sin cultivarse durante mucho tiempo. Las masas, tal como las describió Prigogine en su teoría de «estructuración espontánea», parecen mostrar una tendencia interna de reunir —y disolver nuevamente— cuasiestructuras locales. Cabría comparar estas estructuraciones espontáneas con la formación de cristales en una solución saturada —una y otra vez disparadas, aunque en lugar y momento imposibles de definir de antemano, por la intromisión accidental de una mancha minúscula, o por un disturbio leve— o, alternativamente, con remolinos que se forman en la corriente y mantienen su forma durante cierto tiempo gracias al movimiento incesante y el intercambio de contenidos. Los breves e inquietos productos de tan espontánea estructuración son las neotribus. «Tribus», porque su forma de existencia es la uniformidad de unidades, la eliminación de diferencias y la afirmación militante de identidad colectiva. «Neo», porque han sido privadas de los mecanismos de autoconservación y autorreproducción. A diferencia de las tribus «clásicas», las neotribus no duran más que sus unidades («integrantes»).

Más que ser una compensación colectiva de la mortalidad individual, son vehículos para la *deconstrucción de la inmortalidad;* herramientas de un tipo de vida que es un ensayo cotidiano de muerte y, por ende, un ejercicio de «inmortalidad instantánea». (Ya he comentado la deconstrucción de la inmortalidad como un rasgo definitorio de la cultura posmoderna en *Mortality, Inmortality and Other Life Strategies,* Cambridge, Polity Press, 1992.) Michel Maffesoli, quien introdujo el término «neotribus» en el discurso actual, señala que «una vez que concluye la obra, lo que formaba un todo se diluye hasta que surge otra forma». El resultado de esta «formación» caleidoscópica, que perderá forma nuevamente, es que «la sucesión de "presentes" (sin futuro) es la mejor caracterización de la atmósfera del momento»[25].

Las neotribus son, sin duda, erupciones de sociabilidad. Por lo general, se trata de expediciones no planeadas al mundo que rebasa el alcance moral, ahora no tan firmemente «estructurado» por comunidades hereditarias u órganos legislativos del Estado político; breves invasiones de reconocimiento impulsadas por la esperanza —aunque no por una perspectiva realista— de una colonización más prolongada, incluso duradera. En este sentido, son similares al fenómeno de la multitud como se describió anteriormente. No obstante, a diferencia de las multitudes «clásicas», la presencia física conjunta en un espacio confinado —circunstancia que Durkheim consideraba una condición de la «efervescencia», emociones sumamente intensas, actividad frenética típica de la multitud— no es un requisito de las neotribus. Éstas siguen un patrón anticipado por Gustave Le Bon hace un siglo, cuando ponderaba la posibilidad de la «multitud psicológica», que:

> [...] no siempre significa la presencia simultánea de muchos individuos en el mismo lugar. Miles de individuos separados podrían, en cierto momento, bajo la influencia de emociones violentas —por ejemplo, un gran acontecimiento nacional— asumir las características de una multitud psicológica[26].

Dadas las eficientes redes de comunicación en el mundo entero y la ilusión de inmediatez que propicia la forma más visual de la información, resulta demasiado fácil que incluso acontecimientos pequeños, locales y sin mayor trascendencia adquieran carácter «nacional» o incluso mundial en cuanto a notoriedad, si bien no en sus efectos. Los patrones transmitidos por los medios con la intención de ser imitados tienen el poder de mantener atentas a «multitudes» enormes (aunque de estructura frágil) gracias a la ventaja de la «repetición» simultánea de la acción en lugares ubicados a gran distancia. Mas el hecho de que los patrones se transmitan por los medios y no tengan otra forma de transmisión o fuentes de credibilidad[27] determina también la brevedad de su existencia. Los medios intentan acaparar la atención del público, una mercancía asaz escasa en el sobresaturado mercado de la información, y su capacidad para lograrlo se disipa día a día. Pese a tener a su disposición la tecnología más avanzada, las multitudes psicológicas —exactamente como sus ancestros físicos «clásicos»— tienen una expectativa de vida sumamente corta. Cada neotribu está condenada a una existencia episódica e insignificante. Lo que no es episódico ni insignificante es la condición posmoderna que permite que las neotribus se conviertan en una forma dominante de expresión contraestructural de sociabilidad.

«Multitud psicológica» no es el término más afortunado si deseamos comprender el carácter del fenómeno neotribal. Más bien podríamos hablar de *multitudes vestigiales* o de *tribus rudimentarias*. Ambos términos transmiten las características principales y más intrigantes de las formas posmodernas de sociabilidad colectiva contraestructural. Las multitudes y tribus posmodernas son «residuales»; son, por así decirlo, formaciones «en torno a un problema», cuya lealtad se centra en un tema que capta la atención pública y un tema comparativamente sencillo —reducido al mínimo común denominador— para que pueda ser absorbido y tenga la capacidad de incitar y promover a la acción a yos de otra manera diseminados y «posicionados» o «imbricados» en forma

diferente. Residual también es el repertorio de la conducta de la multitud. Pocas veces, si acaso, los «integrantes» autodesignados de una neotribu aparecen en un lugar o actúan de manera unida, como correspondería a una multitud. Más bien, su modo de existencia podría considerarse un plasma difuso y poco extendido, que esporádicamente se condensa en el ámbito local en muestras episódicas de conducta que imitan el patrón que se ha convertido en la marca registrada de una multitud vestigial. Si la multitud clásica nace y se consume por la acción colectiva, la multitud vestigial podría considerarse una forma de dispersión de las probabilidades de acción. Si las tribus clásicas son polisémicas, multifuncionales y multifinales, las tribus rudimentarias se «especializan» en un tema, un tipo de acción y un grupo de símbolos.

Para recapitular, diremos que la socialización y la sociabilidad contraestructural son dos manera distintas, a menudo opuestas, en que el espacio social que rebasa el alcance del impulso moral se vuelve domesticado y habitable: cada uno a su manera hace posible la coexistencia («estar con») entre la multitud que no constituye, ni es probable que establezca, un «grupo moral». La socialización es, en principio —aunque no en la práctica, debido a que siempre está vinculada con un poder soberano carente de universalidad— infinitamente expandible; la sociabilidad, por el contrario, parece ser inherentemente divisible. La socialización es capaz de sedimentar estructuras mucho más durables que los productos notoriamente efímeros y versátiles de la sociabilidad. Por otra parte, si bien la socialización sobresale por su tendencia a calmar, suprimir y extinguir sentimientos típicos del impulso moral, la sociabilidad da rienda suelta a las emociones y las lleva al punto de ebullición.

No obstante, ninguna —aunque por razones diferentes— puede considerarse una extensión del «grupo moral», ni abre un espacio receptivo para el gobierno moral: la socialización porque desarma e invalida la capacidad moral; la sociabilidad contracultural porque confisca, expropia y canaliza emociones que antes animaban las acciones morales.

Los dos modos de colonizar el espacio social más allá del alcance del «grupo moral» le restan importancia a la *empatía,* o bien la violentan, lo que Arne Johan Vetlesen (en su perspicaz crítica a mis primeras formulaciones sobre teoría moral presentada en el último capítulo de *Modernity and the Holocaust*) define atinadamente como la «precondición cognitiva-emocional específica de la capacidad moral», una «facultad emocional» «que *subyace* y por ende facilita la serie de actitudes específicas, manifiestas y emocionales, y vincula a otras, como el amor, la compasión o el cariño»[28]. En realidad, en el espacio social —formado en el curso de y por la duración ya sea de la socialización sistemática o de la sociabilidad combustiva— no hay cabida para la empatía interpersonal. (La obediencia a las reglas excluye específicamente la empatía; la convivialidad de las muchedumbres promueve la identificación emocional con la intolerancia suprapersonal o especificidad personal.) Cuando ambas han cumplido con su misión, los espacios sociales y estéticos que trazaron siguen siendo, como al principio, inhóspitos para la «facultad emocional» de los yos morales.

6. ESPACIOS SOCIALES: COGNITIVOS, ESTÉTICOS, MORALES

Mucho se ha escrito sobre la distinción entre espacio «físico», «objetivo», «espacio como tal» y *espacio social.* Hay acuerdo respecto a que ambos términos mantienen una relación metafórica entre sí. Por una parte, cuando hablamos de espacio social, utilizamos términos acuñados para hablar de una proximidad/distancia física, «objetiva» y mensurable. Por otra, no obstante, sólo podemos concebir la idea de este «espacio físico» a partir de la reducción fenomenológica de la experiencia cotidiana a cantidad pura, durante la cual la distancia se «despuebla» y se «extemporaliza»; esto es, se limpia sistemáticamente de rasgos contingentes y transitorios. Sólo al final de dicha reducción, el «espacio objetivo», el «espacio como tal», puede imaginarse como «espacio puro», «espacio vacío», espacio sin ningún contenido relativo al tiempo ni a las circunstancias. Desde esta otra perspectiva, el espacio físico es una abstracción que no puede experimentarse directamente: comprendemos el espacio físico intelectualmente con ayuda de nociones originalmente acuñadas para «mapear» las relaciones cualitativamente diversas con otros seres humanos.

El espacio social está lejos de ser un concepto sencillo y requiere mayor disgregación. En particular, debería vérselo como una interacción compleja de tres procesos entrelazados, aunque distintos —«espaciamientos» *cognitivos, estéticos* y *morales*—, y sus productos respectivos. Las tres variedades de espacio social «no objetivo», «hecho por el ser humano», suelen mencionarse como uno solo y utilizarse como si se tratara de «facetas» del mismo

mapa social. No obstante, a través de estos tres espacios se despliegan nociones de proximidad y distancia, cercanía y apertura; los tres mecanismos que producen el espacio son diferentes en cuanto a su pragmática y su resultado. Si el espacio cognitivo se construye intelectualmente, por adquisición y distribución del conocimiento, el espacio estético se mapea afectivamente, con la atención guiada por la curiosidad y la búsqueda de la intensidad experimental; el espacio moral, a su vez, se «construye» mediante una distribución desigual de responsabilidad sentida/asumida.

CONOCER AL OTRO, CONOCER DEL OTRO

Que vivir significa vivir *con otros* —otros seres humanos, otros seres co*mo nosotros*— resulta obvio al punto de la banalidad. Lo menos obvio y para nada banal es que lo que llamamos «los otros» con los que vivimos —esto es, una vez que vivimos un tipo de vida que incluye la conciencia de que la vivimos *con* otros— es lo que *sabemos* de ellos. Cada uno de nosotros «construye» su propia variedad de «otros» a partir de la memoria sedimentada, seleccionada y procesada de encuentros pasados, comunicaciones, intercambios, trabajos conjuntos o batallas.

El conocimiento básico a partir del cual se inicia la construcción del otro es tan sencillo y «común» que apenas pensamos en ello, a menos que seamos filósofos cuya vocación sea descifrar lo evidente y cotidiano. La conciencia de que existen «otros como nosotros», y de que su existencia es importante por uno u otro motivo, es la actitud elemental que Alfred Schütz, siguiendo a Max Scheler (y en oposición a Husserl, para quien la existencia de los otros era el reto más intrincado que enfrenta un filósofo en busca de certidumbre), llamaba «natural»; esto es, que antecede, más que seguir, los esfuerzos conscientes por aprender a partir de la experiencia personal o la instrucción. Una «actitud natural»

consta del «conocimiento de antecedentes» de lo que tomamos «por un hecho»; esto es, lo que aceptamos como una verdad sin necesidad de pruebas ni verificación, una verdad sobre la que no se ha reflexionado.

> Simplemente doy por un hecho que en éste, mi mundo, también existen otros hombres, no sólo en forma corporal, igual que y entre otros objetos, sino dotados de una conciencia que, en esencia, es igual que la mía [...].
>
> En esta actitud natural me resulta evidente no sólo que puedo actuar sobre mis congéneres, sino también que ellos pueden actuar sobre mí [...]. Ellos, mis semejantes, experimentan relaciones que recíprocamente me incluyen de una manera similar, para efectos prácticos, a la manera como yo los siento[1].

El conocimiento básico, «preempaquetado» en la actitud natural —el conocimiento «ingenuo», el que todos tenemos sin saberlo— es aquel de «estar con» otros seres humanos; dentro de la actitud natural, «con» representa una relación perfectamente simétrica. Todo en esta relación elemental «con» es *recíproco*: la percepción de los objetos gracias a los sentidos, la capacidad de actuar sobre ellos, los motivos de acción. La actitud natural supone lo que Schütz llama «reciprocidad de perspectivas»: yo veo lo que tú ves, ya que los objetos que miramos son los «mismos» para quienquiera que los vea —aun cuando, como dijo Ludwig Wittgenstein, no hay manera de saber si en verdad éste es el caso—; lo que quiero decir con estas palabras lo he enunciado —estas palabras también tienen significado para ti que las escuchas—; nos *entendemos* mutuamente. Entendernos es natural y normal, *mal*entendernos es *anti*natural y anormal. Es este *mal*entendimiento lo que exige una explicación, nos hace detenernos y pensar, dispone a la mente a la acción, dispara el proceso de construcción de conocimiento consciente.

La simetría de la actitud natural considera iguales a todos los seres humanos; la experiencia de malentender los hace diferentes. «Entender» siempre es lo mismo, por lo cual sólo puede pensarse

en singular. En cambio, los «malentendidos» son muchos, todos específicos y diferentes, y pueden ser pensados en plural. Comenzamos a diferenciar entre los otros a partir de la experiencia de las diversas maneras como se ha burlado la suposición de simetría y reciprocidad. «El mundo en tanto mundo sólo me es revelado cuando las cosas salen mal»[2]. La construcción del mundo social comienza seriamente cuando las expectativas ingenuas se frustran y, por ende, dejan de ser ingenuas.

Entonces sucede lo que Martin Heidegger describía como la transferencia de objetos de una forma *zuhanden* a otra *vorhanden.* En el primer caso, no reflexionamos sobre los objetos. Éstos se encuentran justamente donde sabemos que están y en ningún otro lugar, son sólo lo que sabemos que son y nada más —nunca nos sorprenden, mucho menos nos escandalizan—; no necesitamos pensar dos veces para manejarlos, y tampoco tenemos oportunidad de pensar que los «manejamos» cuando lo hacemos. Es sólo cuando se comportan de manera extraña, «inusual», que exigen nuestra atención. En la forma *zuhanden,* los tenemos «a la mano»; en *vorhanden,* donde ya se han movido, se encuentran «allá afuera», lejos de nuestro alcance. Necesitamos asirlos para poder manejarlos. Éste es el reto del que nace el conocimiento. El conocimiento se inicia en el punto de ruptura, de disrupción, de malentendido.

Cabría decir que una vez que esto sucede, los objetos se tornan *visibles* (esto es, soy consciente de verlos, los veo como objetos definidos), ya que ahora hay una *distancia* entre ellos y yo. A la distancia, puedo verlos, examinarlos desde diversos ángulos, «hacerme una imagen». El conocimiento es el manejo de esa distancia. Puedo ver mejor las cosas que están cerca de mis ojos, pero podríamos decir con la misma justificación que la razón funciona también a la inversa: lo que «veo mejor» —esto es, de lo que tengo mayor conocimiento— lo percibo «más cerca»; mientras menor y más superficial es mi conocimiento, los objetos parecen más difusos y se encuentran «más alejados». Las afirmaciones «conozco

mejor las cosas que están cerca» y «cerca están las cosas que conozco mejor» son dos articulaciones equivalentes del vínculo inextricable (esto es, identidad) entre reflexión y distancia, conocimiento y espacio social. En el mundo real, la proximidad y la lejanía de los objetos se mide —de hecho, se hace— conforme al grado de riqueza o escasez del conocimiento.

Lo que se aplica para los objetos en general obviamente funciona para aquellos objetos que casualmente son otros seres humanos; esto es, seres humanos *como* objetos. La distancia que media entre yo y ellos también se hace —o deshace— por mi conocimiento. Citaremos una vez más a Schütz: «el sistema de arreglos espaciales» «entra en la diferenciación de intimidad y anonimato, de extrañeza y familiaridad, de proximidad *social* y distancia», y todas estas distinciones se refieren al volumen relativo, a la durabilidad e intensidad de la «experiencia biográfica» que tengo de la persona en cuestión, trazada entre los polos de intimidad y anonimato[3].

En el polo de la intimidad se comparte una gran cantidad de biografía con el Otro. No sorprende, pues, que el conocimiento acumulado sea vasto y multifacético. He observado al Otro todos los días, en todo tipo de ocasiones, en todo tipo de acciones y en diversos estados de ánimo. No hay virtualmente nada sobre la identidad del Otro que desconozca o ignore. Casi podríamos decir que, en el polo de la intimidad, el Otro ha sido devuelto del modo *vorhanden* al *zuhanden;* aunque realmente no podemos decir que, dado que el Otro íntimo cobra gran importancia en mi vida debido a la enorme cantidad de conocimiento invertido —y no superficialmente—, la inocencia, una vez perdida, nunca puede recuperarse. Por más cercano que se haya vuelto el Otro, ahora es un constructo del conocimiento que he adquirido y sigo adquiriendo en la medida en que interactuamos.

En el polo del anonimato, no podemos hablar de distancia social en absoluto. Un Otro verdaderamente anónimo se encuentra fuera o más allá del espacio social. Ese otro no es en realidad un

objeto de conocimiento; salvo, en el mejor de los casos, de la conciencia subliminal de que hay, potencialmente, un ser humano que podría ser objeto de conocimiento. Para efectos prácticos, no es un ser humano, ya que los que conocemos siempre son seres humanos «específicos, clasificados, dotados de atributos categóricos por medio de los cuales se identifican». El espacio entre los polos de intimidad y anonimato está hecho precisamente de estas clases y categorías. Los seres humanos que habitan este espacio no tienen identidad propia, ninguna identidad «personal»; derivan su identidad de la clase a la que «pertenecen» o, mejor dicho, a la que han sido asignados. Y la asignación se realiza en el proceso de adquisición del conocimiento. No obstante, si no conocemos a estos seres humanos, sabemos *de* ellos. Y sabemos de ellos de manera indirecta, por medio de la información que hemos reunido acerca de las categorías de especímenes a las que pertenecen. Conocemos de ellos, como diría Schütz, por medio del proceso de *tipificación:* como tipos, no como personas. El mundo de los contemporáneos, afirma Schütz, «se estratifica de acuerdo con niveles de anonimato»[4].

Mientras más se alejan del polo de la intimidad, más se convierten en *extraños* (hasta que, en el extremo del anonimato, desaparecen totalmente de vista). De los extraños conocemos demasiado poco para comprometernos en una interacción, salvo la más superficial y rutinaria (en realidad, la presencia más disfrutable en este caso es la mutua abstención de interactuar). La «extrañeza» de los extraños significa precisamente nuestra sensación de estar perdidos, de no saber cómo actuar y qué esperar, con la consiguiente falta de disposición a comprometernos. Evitar el contacto es la única salvación, pero incluso evitarlo por completo —si esto fuera posible— no nos salvaría de cierto grado de ansiedad e inquietud provocadas por una situación siempre impregnada del peligro de dar un paso en falso o cometer errores costosos.

Los errores surgen de ignorar las reglas, y la extrañeza de los extraños es, en el fondo, nuestra ignorancia. Los «tipos» (clases,

categorías) se construyen a partir de reglas de conducta distribuidas diferencialmente —y, por ende, de la anticipación de respuestas distribuidas diferencialmente—; el espacio social está gobernado por reglas y es habitable en tanto esté gobernado por reglas. Mientras más «extraño» sea el extraño —mientras menos conozca de él—, menos confío en mi decisión de asignarlo a un determinado tipo. La confianza de mi tipificación se derrumba con la distancia (por ejemplo, con la escasez de conocimiento). Encontramos, empero, una fuente de ansiedad aún más poderosa, de la que no nos habla Schütz: tal vez conozco tan poco del extraño que ni siquiera me siento seguro de que «quepa» en alguno de los tipos que me resultan familiares. Siempre existe el peligro de que el extraño esté «sentado del otro lado de la barricada», borrando los límites que deberían mantenerse herméticamente sellados, poniendo en peligro el mundo seguramente «tipificado». El extraño representa la amenaza de una clasificación equivocada, pero, lo más aterrador, resulta una amenaza a la clasificación como tal, al orden del universo, al valor de orientación del espacio social, a mi mundo.

Como vimos en el inicio, los espacios sociales y físicos no se traslapan; tampoco la asimilación cognitiva es necesariamente proporcional a la longitud de la distancia física. En consecuencia, abundan situaciones donde la posibilidad —de hecho, el imperativo— de una acción eficaz —gracias a la proximidad *física*— coincide con la ausencia o la ignorancia de reglas que normen la acción, debido a la lejanía *social.* Por ello es que el espacio social, por así decirlo, está constantemente acechado y en peligro de convertirse en caos. Necesitamos varios recursos para defender su integridad.

EL FORASTERO DE AL LADO

Durante gran parte de la historia de la humanidad, la proximidad física se traslapó con la proximidad social o, al menos, tuvo una correlación cercana. Para el yo, el mundo de lo *biológicamente* humano se dividía en dos secciones separadas de manera tajante, que rara vez se confundían: los vecinos y los forasteros. Un forastero podía entrar en el radio de proximidad física únicamente en una de tres categorías: como enemigo al que había que combatir y expulsar, como un invitado admitido temporalmente al que se confinaba a un espacio especial y a quien la estricta observancia del ritual de aislamiento volvía inocuo, o como un futuro vecino, en cuyo caso se le debía hacer parecido a un vecino, esto es, se le hacía comportarse como tal. Conforme al resumen clásico de Lewis Mumford, «durante la Edad Media, a la persona no incorporada se la condenaba al exilio o a la muerte; si vivía, de inmediato buscaba incorporarse, por lo menos a una banda de ladrones»[5].

La familiaridad se da únicamente cuando tenemos un volumen de conocimiento satisfactorio, lo cual no necesariamente significaba, ni significa ahora, amistad. Tampoco significaba confianza, ni la disposición de hacer un sacrificio altruista o de tener un sentimiento de unidad, lealtad mutua o hermandad. La ideología que representa a la comunidad como una unidad cohesionada por la *conciencia* de unidad, por un sentimiento fraternal que determina que sea de la familia, aun sin serlo, como un territorio de cooperación y ayuda mutua, esa ideología vino más tarde, como síntoma inequívoco de una vecindad que perdía, a grandes pasos, identidad, límites precisos y, por ende, dominio sobre las actitudes humanas y relaciones recíprocas. La realidad de la vecindad era más diversificada de lo que permitiría o aceptaría la posterior ideología de comunidad. Cabían tanto el amor como la hostilidad, la solidaridad como el conflicto. No obstante, la vecindad física ocupaba un lugar preponderante en el espacio social debido a la

ausencia de extraños; de ahí la seguridad y satisfacción plenas que proporcionaba una reglamentación normativa.

Lo que verdaderamente distinguía al vecino del resto no era un sentimiento de compasión, sino el hecho de que siempre había estado a la vista, siempre tendiendo hacia el polo de la intimidad, un posible compañero de intercambio con el que se compartían biografías. El conocimiento del vecino era amplio, con una tipificación residual que, en caso de aplicarse, rara vez se revisaba o era provisional. Había reglas para cada ocasión y pocas ocasiones que carecieran de reglas. Por una vez, la suposición de «reciprocidad de perspectivas» casi siempre era correcta. La simetría o la complementariedad de percepciones era genuina, se autorreforzaba y autorreproducía. Las sociedades que ofrecían esta vida podían prescindir de maestros profesionales que enseñaran cómo conducirse en público. Y también de policía.

Pero no podían prescindir de los ejércitos. El espacio social terminaba en el límite del vecindario. Del otro lado se extendía un árido vacío semántico, una selva: un mundo intelectualmente ajeno habitado por cuerpos sin rostro. Los cuerpos podían cruzar la barrera, pero las reglas de coexistencia se quedaban en casa y no sobrevivían la intromisión. Las sociedades que no necesitaban policía no tenían piedad, compasión ni conmiseración con los desconocidos. No tenían reglas para tratar con forasteros, ya que éstos rebasaban normas y reglas. Los seres humanos no se dividían en vecinos y forasteros: eran seres humanos o forasteros. En las sociedades agrícolas estables donde realizó investigaciones, Edmund Leach encontró un sorprendente traslape entre series de categorías topográficas y de parentesco «que discriminan áreas de espacio social en términos de distancia del ego (yo)»: las relaciones «yo-hermana-primo-vecino-extraño» eran similares a las de «yo-mascota-ganado-animal de caza-animal salvaje», y ambas eran isomórficas con la cadena «yo-casa-granja-campo-lejano (remoto)»[6]. Para extraños (forasteros), animales salvajes y «lejanos» remotos, se carecía por igual de reglas de interacción.

Surge una situación totalmente nueva al romperse la coordinación entre proximidad física y social/cognitiva. Los forasteros aparecen físicamente dentro de los confines del mundo en que se vive. La extrañeza de los extraños deja de ser una ruptura temporal de la norma y un motivo de irritación curable. Los extraños permanecen y *se niegan a irse* —aunque, en el fondo, se espera que a la larga lo hagan— mientras, tercamente, escapan a la red de reglas locales y siguen permaneciendo extraños. No son visitantes, manchas oscuras en la clara superficie de la realidad cotidiana que podemos soportar, esperando que mañana desaparezcan (aun cuando nos sentimos tentados a lavarlas de inmediato). No llevan espadas ni parecen ocultar dagas bajo el manto; aunque, en realidad, no podemos estar seguros. No son como los forasteros, los enemigos directos que nos instan a sacar la espada (por lo menos, eso es lo que decimos). Pero tampoco son como los vecinos. Ciertamente, no podemos evitar ser conscientes de su presencia, verlos, escucharlos y olerlos, incluso hablarles o permitir que nos hablen en alguna ocasión, mas los encuentros son demasiado breves y ocasionales para decidir en qué clasificación colocarlos, además de que hay muchos que van y vienen.

Simmel consideraba que el dinero, esa abstracción *Eigenschaftenlos* de cantidad pura y neutra, carente de sustancia y diferenciación cualitativa, era simultáneamente el producto ineludible, la condición indispensable y una metáfora iluminadora de la vida urbana:

Considero que la relevancia del extraño en relación con la naturaleza del dinero se resume en miniatura en el consejo que alguna vez escuché: nunca hagas tratos comerciales con dos tipos de personas, los amigos y los enemigos. En el primer caso, la indiferente objetividad que requiere una transacción monetaria es un conflicto insuperable para el carácter personal de la relación; en el segundo, esta misma condición admite una amplia gama de intenciones hostiles derivadas del hecho de que las formas legales en una economía monetaria nunca son lo bastante precisas para impedir el dolo. Lo deseable para una transacción financiera —donde,

con razón, se ha dicho que negocios son negocios— es una persona que nos sea totalmente indiferente, que no tenga compromiso ni enemistad con nosotros[7].

Las transacciones económicas son el epítome del intercambio urbano; esto es, un intercambio «con desnutrición cognitiva». Deben defender su carácter no sólo de la hostilidad y la malicia, sino de la amistad y la compasión. Se desempeñan adecuadamente sólo en condiciones de neutralidad emocional o, mejor dicho, en condiciones libres del efecto perturbador de los afectos. Las dos categorías polares de vecinos y forasteros en que se dividía el mundo premoderno eran igualmente deficientes e inhóspitas para el intercambio de dinero. La proliferación de la economía del dinero fue posible al marginar los dos aspectos de la dicotomía que otrora lo abarcara todo y al llenar el centro vacante con una vasta área infinitamente expansible de relaciones «ni uno/ni otro». El intercambio que sucede dentro de esta área no puede llevarse a cabo en situaciones con una gran carga emocional. Necesita socios tan carentes de rostro como los signos de la moneda, para quienes la única guía de conducta esperada y real sea la consideración compartida de cantidad, más que valores cualitativos inevitablemente únicos y vinculados al sujeto. Libre de quedar anclada en otra persona, la atención puede depositarse en las reglas impersonales de la propia transacción.

EL ARCANO ARTE DEL DESENCUENTRO

El rasgo más sorprendente y desconcertante de los extraños es que no son *ni* vecinos *ni* forasteros. O, mejor dicho —para nuestra mayor confusión, turbación y terror—, son (o serán, ¿quien sabe?) ambas cosas: forasteros con características de vecinos; vecinos forasteros. En otras palabras, *extraños;* socialmente distantes

aunque físicamente cerca. Forasteros dentro de nuestro alcance físico. Vecinos fuera del alcance social. Habitantes de una tierra de nadie, un espacio donde no hay normas o hay muy pocas que puedan orientarnos. Agentes y objetos de un intercambio que, por esa razón, está destinado a permanecer desconcertantemente errático, azaroso, sin seguridad de éxito. El intercambio con extraños siempre es una incongruencia; representa la insuficiencia o incompatibilidad de reglas que provoca la carencia de estatus o el estatus confuso del extraño. Lo mejor es no toparse con extraños para nada. Pero como no nos es posible mantenernos lejos del espacio que ocupan o comparten, el mejor recurso, dadas las circunstancias, es propiciar un encuentro que no es realmente un encuentro; o sea, un encuentro que pretende no serlo; para retomar el término de Martin Buber, un *desencuentro* (*Vergegnung*, a diferencia de encuentro, *Begegnung*).

Vivir con extraños exige dominar el arte del desencuentro, cuya aplicación es necesaria si los extraños, tan sólo por su número, no pueden domesticarse y volverse vecinos. Por otra parte, es la aplicación de este arte lo que constituye al otro como extraño y lo reafirma en esa categoría.

El arte del desencuentro, una vez dominado, relega al otro a un segundo plano; el otro no será más que una mancha en el telón de fondo del escenario donde se desarrolla la acción. Cierto que enviar al otro a segundo plano no lo hace desaparecer, pues el telón de fondo innegablemente sigue ahí. Y sabemos que, si así lo quisiera, el otro podría ser el foco de atención en cualquier momento. No obstante, no vemos la razón para hacerlo. El segundo plano no afecta el curso ni los resultados de la acción; tan sólo proporciona el ambiente físico. En el proceso schütziano de *periodeusis* —ese escrutinio del mundo a nuestro alcance que resulta en la asignación de *relevancias temáticas*— el extraño no recibe asignación alguna. Es una presencia irrelevante, un ser no reconocido, una existencia no admitida: un ser no ser, una incongruencia que resuena consigo misma. Gracias a la técnica del desencuentro,

se envía al extraño a la esfera de la desatención [8], esa esfera dentro de la cual se evita cuidadosamente cualquier contacto consciente, sobre todo una conducta que él pueda reconocer como un contacto consciente. Éste es el ámbito del no compromiso, del vacío emocional, inhóspito tanto para la compasión como para la hostilidad; un territorio inexplorado, desprovisto de letreros; una reserva de vida silvestre dentro del mundo donde se desarrolla la vida. Por esta razón debe ser ignorado. Sobre todo, debe *enseñarse* a ignorarlo y debe desearse ignorarlo de manera inequívoca.

Dentro del grupo de técnicas que se combinan para formar el arte del desencuentro, tal vez la más prominente sea evitar el contacto visual. Basta con observar el número de miradas furtivas que cada peatón echa a su alrededor para monitorear los movimientos de los transeúntes y evitar una colisión; o el escrutinio visual subrepticio que hacemos en una oficina o sala de espera atiborradas para localizar un lugar donde no seamos vistos, para darnos cuenta de cuán complejas son las habilidades que exige este arte [9]. El punto es ver y a la vez pretender que no estamos viendo. Mirar «inofensivamente», sin provocar respuesta, ni invitar ni justificar reciprocidad; estar alertas mientras demostramos desatención: un escrutinio disfrazado de indiferencia. Una mirada reconfortante que nos asegure que nada seguirá a esa mirada indiferente ni presupondrá obligaciones o derechos mutuos.

Mas el efecto sumario de la aplicación universal de la *indiferencia cortés* es, como demuestra tan atinadamente Helmuth Plessner [10], la *pérdida de rostro* o, mejor dicho, la imposibilidad de adquirir uno. La multitud urbana no es una colección de individuos, sino un agregado indiscriminado e informe en el que el individuo se disuelve. La multitud no tiene rostro, pero tampoco las unidades que la forman. Las unidades son sustituibles y desechables, su entrada y salida no hacen diferencia. Es por medio de su carencia de rostro que las unidades móviles del congestionamiento urbano son desactivadas como posibles fuentes de compromiso social.

El efecto de desplegar el arte del desencuentro está «desocializando» el espacio circundante potencialmente social, o impidiendo que el espacio físico en el que nos movemos se convierta en un espacio social, con reglas de compromiso e interacción. Las técnicas del desencuentro sirven para lograr este efecto e informar a quienquiera que observe que se ha logrado este efecto y que, de hecho, tal era la intención. Arrojar del espacio social a los otros que de otra manera se encuentran al alcance (esto es, que están físicamente cerca), o negarles la admisión, significa abstenerse de conocerlos (y negarles que nos conozcan). Los otros que han sido arrojados pululan en el segundo plano del mundo percibido y se sienten apremiados de permanecer ahí, siendo, finalmente, caparazones de humanidad informes y sin rostro. No debo permitir que mi conciencia subliminal de su humanidad aflore a la superficie al reconocer su subjetividad.

Por lo mismo, mi cortesía y buen juicio me permiten tolerar su presencia; aun cuando sólo sea su presencia en el telón de fondo. Al hacerlo, rindo tributo a mi generosidad, no a sus derechos. Yo fijo los límites hasta los que puedo llegar; estos límites pueden cambiar, ya que no tienen ningún carácter obligatorio y el material en el que están labrados no tiene resistencia propia, ni estructura a la que deba apegarme con el mismo cuidado con el que analizo mis instrumentos para modelar y calculo su capacidad de modelado. Sin rostro, los individuos formados —o nunca plenamente formados— se mezclan en el compuesto homogéneo en el que se inserta mi vida. Al igual que las otras muestras de esta amalgama, aparecen, según la frase memorable de Simmel, «con un tono parejo y gris; ningún objeto merece preferencia sobre otro». Si se observan los valores diferentes de los objetos y, por ende, a los objetos mismos *qua* objetos, se les «experimenta como insustanciales». Todas las cosas, por así decirlo, «flotan con una gravedad específica similar... yacen en el mismo nivel y difieren entre sí únicamente por el tamaño de la superficie que ocupan» [11].

Simmel insiste en que mantenerse a una distancia desde la cual todos los rostros se empañan y se vuelven manchas grises informes y uniformes, ese desapego siempre matizado de aversión y antipatía —o, mejor dicho, que se esfuerza por apartar el riesgo de la simpatía—, es una defensa natural frente a los peligros inherentes de vivir entre extraños. La repulsión y la hostilidad discreta, controlada casi siempre aunque nunca erradicada plenamente y siempre lista para condensarse en odio, hacen que esa vida sea técnicamente posible y soportable desde un punto de vista psicológico. Sostienen la disociación, que es la única forma de socialización en tales circunstancias: vivir al lado del otro, aunque no juntos. Hoy son los medios de autodefensa naturales... y los únicos de que disponemos.

A diferencia de los encuentros verdaderos, los desencuentros son acontecimientos sin historia previa —nadie prevé que habrá extraños— que se viven de tal manera que es imposible que tengan secuelas. Son *episodios,* y un episodio, como lo definiera Milan Kundera, «no es una consecuencia inevitable de una acción precedente, ni la causa de lo que seguirá; es externa a la cadena causal de acontecimientos que forman la historia. Es un mero accidente estéril que puede omitirse sin que la historia pierda continuidad, que no deja una marca permanente en la vida de los personajes». Un episodio no es parte de la historia; se forja más allá del ámbito de lo consciente, donde se agrupa y, con o sin éxito, se guarda el conocimiento. Podríamos decir que el episodio es un intervalo, una ruptura en el juego de tipificar, categorizar y mapear. El desencuentro, como todo episodio, no depende de logros de cartografía social anteriores; tampoco se mejora con el estado actual del arte cartográfico. En principio, deja todo como estaba...

O, al menos, eso se espera, aunque muchas veces en vano. Antes de que concluya el encuentro y los socios se vuelvan a encontrar, igual que antes de que comenzara, más allá del alcance del otro, no hay manera de saber si ese frente a frente evanescente en realidad disminuirá hasta el punto del desencuentro. Mas incluso

después del aparente final del encuentro —mucho después—, consecuencias no previstas en ese momento podrían salir a flote súbitamente, negando su supuesta naturaleza episódica; para utilizar una vez más la sabiduría del gran narrador: «nadie puede garantizar que un acontecimiento totalmente episódico no contenga un poder que algún día lo convertirá inesperadamente en causa de acontecimientos posteriores» [12]. No importa cuánto nos esforcemos por evitar que el encuentro casual rompa con el marco rígido del desencuentro, es imposible eliminar cierto residuo de ansiedad. Sabemos, o sentimos, sin saberlo, que aún puede haber una secuela a lo que ahora parece un no acontecimiento y que es imposible adivinar cuál de las posibilidades va a resultar en ello, y posiblemente nunca llegue el momento de saberlo. La defensa del espacio social nunca es infalible, ya que es imposible sellar herméticamente los límites. No hay una cura infalible contra los extraños, y mucho menos contra el temor que nos provocan.

La ciudad es un lugar de desencuentros. El espacio físico urbano está tan organizado que los encuentros no buscados intencionalmente pueden evitarse; y aun cuando resulten inevitables, pueden seguir siendo de poca importancia. Richard Sennett nos dio una descripción perceptiva y profunda de algunos de los logros más sobresalientes de la moderna arquitectura urbana (Lever House, en Nueva York; Brunswick Centre, en Londres; la Defensa, en París), como «áreas inmensas de espacio vacío», áreas «para cruzar, no para usarse», áreas «por donde uno pasa, no dentro de las cuales uno permanece». La organización espacial de la ciudad como un todo, con sus vialidades y vías rápidas, trenes subterráneos y automóviles herméticamente cerrados y con aire acondicionado, podría concebirse como una instalación para hacer «un viaje del lugar A al lugar B» [13], para romper la continuidad entre lugares, aislando los puntos acogedores de la selva urbana. Adicionalmente, la organización del espacio urbano resalta por su pronunciada tendencia a segregar clases, grupos étnicos, muchas veces géneros o generaciones, con el propósito de que puedan

aplicarse las técnicas del desencuentro con la seguridad y confianza de que tendrán un mayor efecto. Lo más importante es que la segregación multiplica extensas zonas dentro de la ciudad —las cuales son las que solemos visitar más a menudo— donde el visitante puede deponer las armas, o al menos dejarlas a un lado por un momento, ya que la amenaza que conlleva la relación no solicitada con el tipo de extraños que suelen estar aquí se siente menos opresiva que en otros lados; de hecho, conocer extraños —aunque sea por cambiar— se percibe como una oportunidad emocionante más que como un peligro.

Si el espacio cognitivo pudiera proyectarse sobre el mapa de la ciudad o sobre el mapa de un país o incluso del mundo moderno, tendría la forma de un archipiélago, más que de un círculo u otra figura compacta o continua. Para cada residente del mundo moderno, el espacio social está salpicado sobre una gran zona de vacío en forma de manchas de conocimiento, grandes y pequeñas: oasis de significado y relevancia entre un desierto informe. Gran parte de la actividad cotidiana se destina a viajar por espacios vacíos desde un punto de vista semiótico, que se mueven físicamente de una isla a otra. Las islas no son contiguas, pero tampoco intercambiables; cada una alberga conocimientos, significados e importancia diferentes. Para preservar su respectiva identidad, es necesario tomar medidas para fortificar la costa, para represar la inundación. En otras palabras, para mantener a los extraños confinados en su lugar. La defensa del espacio social se reduce a la lucha por el derecho a movilizarnos y por restringírselo a otros. La policía es una invención urbana de la época moderna, cuyo propósito original era defender el espacio público urbano de intrusos, ya que su molesta curiosidad privaba a los otros de la protección del anonimato [14]. La «vagancia» ha sido una ofensa típicamente urbana; considerada un delito punible tan sólo porque chocaba con la idea de que el espacio público es un «área por donde uno pasa, no dentro de la cual uno permanece». El ideal siempre buscado y nunca alcanzado del espacio público tal vez

sería un grupo de pequeñas fortalezas amuralladas y bien cuidadas, comunicadas por un intrincado laberinto de vías rápidas y carreteras.

En el proceso de desarrollo de la organización urbana del espacio como el escenario para los desencuentros y los hábitos de indiferencia cortés, la causa y el efecto se reforzaban mutuamente hasta el punto de resultar difícil separarlos. A fin de cuentas, uno es impensable sin el otro.

LA APORÍA DEL EXTRAÑO

La entrada masiva de extraños al espacio vital ha vuelto obsoletos los mecanismos premodernos de espacio social; pero, sobre todo, tristemente inadecuados. El mero volumen del fenómeno hace imposible su aplicación. La polarización instantánea de los extraños que están «a la mano» para convertirlos en vecinos o forasteros ya no tiene la mínima oportunidad de éxito. Incluso si lo intentáramos, daría resultados dudosos y controvertidos. Si alguna vez fue un motivo de irritación temporal, la condición de extraño se ha convertido en una condición permanente. El problema de la sociedad moderna no es cómo eliminar a los extraños, sino cómo vivir en su constante compañía; esto es, en condiciones de insuficiencia cognitiva, indeterminación e incertidumbre. Esto no significa que hayan cesado los intentos por limpiar de extraños el mundo en que vivimos. Por el contrario, en el mejor de los casos, la incertidumbre endémica que la presencia de extraños sigue galvanizando encuentra salida en los esfuerzos continuos de obtener control sobre el espacio social... esto es, confinar y reglamentar la libertad de los extraños y «mantenerlos, de una vez por todas, donde les corresponde».

Por otra parte, como tan atinadamente demuestra la afirmación de Simmel respecto del vínculo inquebrantable entre condi-

ción de extraño, economía monetaria e intelecto, la vida moderna, en la forma que ha adquirido históricamente, no puede prescindir de los extraños. La prohibición de compromiso emocional, la indiferencia a la diferencia cualitativa, valorar un encuentro sin tomar en cuenta ataduras pasadas o consideraciones sobre el futuro —todas estas notorias características que el contacto con extraños y sólo este contacto posee— son indispensables en el negocio moderno de la vida. La condición de extraño, por así decirlo, debe preservarse y cultivarse si queremos que la vida moderna siga su curso. Ninguna de las instituciones esenciales de la sociedad moderna sobreviviría al triunfo milagroso de la «convivialidad comunitaria», si acaso se diera; tampoco sobrevivirían a la colonización del campo de los desencuentros e indiferencia cortés por relaciones personales, cargadas de emoción. Podríamos decir que, si no hubiera extraños, tendríamos que inventarlos... Y lo hacemos, todos los días, en escala masiva.

De ahí la profunda ambivalencia de la posición del extraño en el espacio social. Continuamente surgen extraños en el curso de esta vida cotidiana que lucha por eliminar la condición de extraño: físicamente, por medio de la separación y el confinamiento; psicológicamente, por medio de la inatención. Los extraños son producto del mismo espacio social que busca asimilar y domesticar el mundo en que vivimos. Por consiguiente, se espera que la ambivalencia del estatus existencial se conmute semióticamente —que se refleje como en un espejo— en la ambivalencia de la actitud. La abrumadora mezcla de quien envía y quien recibe, experimentada como una simultaneidad de necesidad y amenaza, resuena en la percepción de la condición de extraño como, simultáneamente, el ancla y la causa de aflicción de la existencia. La «solución» de la ambivalencia, esa condición que no tiene solución, se busca desesperadamente proyectando su incongruencia interna sobre un blanco social específico —esto es, enfocando la ambivalencia que satura todo el espacio social en un sector específico de ese espacio— y haciendo un esfuerzo continuo por

«quemar» el germen de la ambivalencia en esa efigie. Estos esfuerzos son, por necesidad, interminables al ser tan ineludibles como inconclusos.

Al comentar la investigación que realizara su alumno John Scotson en un suburbio de Leicester, donde se construyó un nuevo conjunto habitacional para un grupo mezclado de personas recién llegadas cerca de una antigua zona residencial, Norbert Elias acuñó el par conceptual de «establecidos» y «marginados». Con este par pretendía captar una especie de figuración social en la que se sedimentan dos grupos, enfrentados en una lucha continua por limitar y defender fronteras, aun cuando ambos están atados por los servicios que un grupo le presta al otro en su búsqueda de identidad. Elias atribuyó la iniciativa original que propició los procesos de separación y formación de estereotipos mutuos al grupo «establecido». (Era, de hecho, una característica que en dos grupos relacionados entre sí de otra manera sorprendentemente similar permitía distinguir un grupo como «establecido» y el otro como «marginado».) El rechazo que mostraba la población establecida por los recién llegados, resentida por lo que significaba un atentado a un derecho antes indiscutido al «espacio social» y su negativa rotunda a la bien dispuesta búsqueda de aceptación de éstos, inició los procesos de segregación. Obviamente, el antiguo grupo tenía el poder de hacerlo, y hacerlo era la sustancia material de su poder. La superioridad de su poder radicaba en el hecho de que su versión de espacio social prevalecía sobre el contramapeo de los recién llegados. La ruptura entre «establecidos» y «marginados» nació y se reforzó con la asimetría del poder, derivada de la administración del espacio social, en un esfuerzo por cortar este espacio de acuerdo con el mapa cognitivo fomentado por los administradores. Y como fueron los poderosos quienes declararon en primera instancia la necesidad de que esta distancia fuera infranqueable, cabe suponer que las raíces de esta división deberían buscarse en los problemas que asolan a los encargados del espacio social; esto es, los problemas

inherentes al proceso incurablemente aporético del propio espacio social.

La vida moderna significa vivir con extraños, y vivir con extraños resulta siempre una vida precaria, enervante y llena de pruebas. La oportunidad de diseñar a los residentes del nuevo conjunto habitacional como «marginados» epónimos, como la encarnación de todo lo ajeno y extranjero y la fuente última de contaminación, resultaba muy práctica. Ciertamente, no curaba a la condición moderna de su mancha congénita, pero al menos proporcionaba una solución ilusoria a un destino sin solución. Enfocaba la ansiedad dispersa, condensaba los temores —tanto más temibles por su carácter difuso— en un peligro concreto y tangible al que se podía combatir y, tal vez, conquistar. Por lo menos, uno sabía dónde radicaba el peligro, por lo que se sentía un poco menos desorientado e indefenso que antes. Ahora, los residentes del nuevo conjunto habitacional eran *el* peligro. Y mientras más profundo era el temor, el sentimiento de «estar amenazados», y menos certeza tenían los «establecidos» de la seguridad de su propio establecimiento, la amedrentadora y espeluznante proclividad tendía a concentrarse en el estereotipo del «marginado», que ahora representaba todos los demonios interiores de los atemorizados. Conforme a los hallazgos de Scotson/Elias, el estereotipo acuñado por los establecidos era «una representación sumamente simplificada de la realidad social». Creaba un diseño en blanco y negro que no dejaba espacio para la diversidad entre los habitantes del conjunto habitacional. Correspondía a la «minoría de los peores». En general, «mientras más amenazado se sentía [el grupo "establecido" de cualquier tipo], mayor era la probabilidad de que la presión interna [...] impulsara las creencias comunes a extremos de ilusión y rigidez doctrinaria» [15]. En su acertado comentario, Stephen Mennell nos dice:

Este proceso de estigmatización es un elemento muy común de dominación entre un equilibrio de poder sumamente desigual, y sorprende que a

través de casos muy diversos el contenido de la estigmatización siga siendo el mismo. Los marginados siempre son sucios, poco confiables desde un punto de vista moral y perezosos, entre otras cosas. Así era como solía considerarse a los obreros del siglo XIX: por lo general se referían a ellos como los «grandes sucios». Así es como a menudo percibían, y aún perciben, los blancos a los negros [16].

Propongo que lo que une las disímiles características atribuidas a la categoría desvinculada del espacio social/cognitivo como «marginados» es la ambivalencia. Todos los rasgos atribuidos a los marginados significan ambivalencia. La suciedad es, como sabemos, algo fuera de lugar, que debería mantenerse lejos, ya que podría borrar las divisiones que sustentan el orden de las cosas. La falta de confiabilidad significa una conducta errática que desafía las probabilidades y hace cálculos sobre la base del conocimiento de reglas inútiles. La pereza desafía la universalidad de la rutina y, por sustitución, la naturaleza absolutamente determinada del mundo. Una carga semántica similar presentan otros elementos muy comunes del estereotipo del marginado: moralmente laxo, sexualmente promiscuo, deshonesto en tratos comerciales, demasiado emotivo e incapaz de hacer un juicio sereno; en síntesis, irregular e impredecible en sus reacciones. Dicho de otra manera, los marginados son el punto de reunión de riesgos y temores que acompañan el espacio cognitivo. Son el epítome del caos que el espacio social intenta empeñosamente, aunque en vano, sustituir por el orden, y de la poca confiabilidad de las reglas en las que se ha invertido la esperanza de lograr esta sustitución. Si tan sólo pudieran confinarse a los límites exteriores del espacio social, quizá los marginados podrían llevarse consigo toda la ambivalencia, diseminada por doquier...

Quienquiera que tenga el derecho duramente ganado de dictar los mandamientos del espacio social que impondrá a los otros (este derecho, podríamos decir, es la médula de cualquier dominación y opresión, pero también el tan ansiado premio en la

lucha contra la opresión actual y un boleto para el premio futuro) tenderá a diluir la aporía al elegir entre los extraños de los que no podemos deshacernos una categoría de «extraños absolutos», supuestamente prescindibles (la categoría que carga con los pecados de los extraños sin compartir su utilidad y que, por ende, puede desecharse —o al menos eso se espera—) sin afectar la marcha de la vida. Cualquier designación es, desde luego, un paliativo que de ninguna manera se acerca al verdadero «problema». No obstante, mientras mantenga su poder movilizador, sustentando el espacio cognitivo como una preocupación constante y una tarea cotidiana, proporciona una contribución importante, tal vez medular, para que el mundo de los extraños sea vivible.

En *Tristes trópicos*[17], una de las obras de antropología más bellas y profundas que se hayan escrito, Claude Lévi-Strauss sugería que las sociedades «primitivas» manejan a los extraños que representan peligro con la ayuda de una estrategia diferente —aunque no necesariamente inferior— de la que practicamos y consideramos normal y «civilizada»: la *antropofagia*; se comen, devoran y digieren (incorporan y asimilan *biológicamente*) a estos extraños que representan fuerzas poderosas y misteriosas, quizá con la esperanza de adquirir esas fuerzas, absorberlas y hacerlas suyas. Nuestra estrategia es *antropoémica* (del griego εμειυ, «vomitar»). Arrojamos a los portadores del peligro lejos de donde se concentra la vida ordenada; los mantenemos fuera de los límites de la sociedad, ya sea en el exilio o en enclaves vigilados donde se los pueda encerrar sin que escapen.

Hasta aquí Lévi-Strauss. Yo propongo, no obstante, que la estrategia alternativa que él describe es endémica a cualquier sociedad, incluyendo la nuestra, en vez de hacer la distinción entre tipos de sociedades que se han sucedido a lo largo de la historia. Las estrategias *fágicas* y *émicas* se aplican de manera paralela, en cada sociedad y en cada nivel de organización social. Ambas son mecanismos indispensables del espacio social, y ambas son eficaces

precisamente por su presencia conjunta, únicamente como un par. En forma individual, cada estrategia generaría demasiados desechos para poder asegurar un espacio social más o menos estable. Juntas, empero, cada una se deshace de los desechos de la otra, lo cual hace sus respectivos costos e indeficiencias menos prohibitivos o más soportables.

La estrategia fágica es «inclusivista»; la émica, «exclusivista». En la primera, los vecinos «asimilan» a los extraños; en la segunda, los fusionan con los extranjeros. Juntos, polarizan a los extraños e intentan limpiar el terreno que media entre los polos de vecindad y extranjerismo. Para los extranjeros —para quienes definen condiciones de vida y elecciones— esto plantea un genuino dilema de «una u otra» situación: o te apegas o te condenas, o eres como nosotros o más vale que no extiendas mucho tu visita, juega conforme a nuestras reglas o prepárate para que te saquemos del juego a patadas. Estas dos estrategias sólo tienen una oportunidad real de controlar el espacio social con la opción de «una u otra». Por consiguiente, se las incluye entre las herramientas esenciales de cualquier dominación.

Las reglas de admisión son eficaces en tanto se complementen con las sanciones de expulsión, exilio, cobro, bola negra, descenso de nivel, aunque estas últimas podrían empujar a sus objetos hacia la conformidad, siempre y cuando se mantenga viva la esperanza de admisión. La educación uniforme se complementa con «instituciones correctivas» para los fracasados y los recalcitrantes; el ostracismo cultural y la denigración de las «costumbres extranjeras», con el atractivo de la asimilación cultural; el proselitismo nacionalista, con la posibilidad de «repatriación» y «limpieza étnica»; la igualdad de ciudadanía legalmente proclamada, con el control a la inmigración y reglas de deportación. El significado de dominación, de control sobre el espacio social, es la capacidad de alternar las estrategias fágicas y émicas, y decidir conforme a qué criterios se pondrá en operación una u otra, así como adjudicar la estrategia «apropiada» para cada caso.

En el mundo moderno, los extraños son ubicuos e irremovibles; simultáneamente una condición indispensable de la vida (para que la vida moderna sea posible, la mayoría de los seres humanos en cuya compañía se vive deben considerarse extraños, porque esto sólo permite «desencuentros» en la modalidad de indiferencia cortés) y el más doloroso de los padecimientos congénitos. Ninguna de estas estrategias es una «solución» al «problema» de los extraños —ni a la ansiedad que provocan o a la ambivalencia endémica de su estatus y papel—; sólo son maneras de «controlar» el «problema». Quienquiera que tenga el control, que esté a cargo del espacio social, reformula el fenómeno aporético de la condición de extraño en dominación social: el nivel y la escala de dominación reflejan el nivel y la escala de control.

Propongo que los sentimientos ambivalentes y confusos que suscita la presencia de extraños —esos otros subdefinidos, subdeterminados, ni vecinos ni forasteros, aunque (incongruentemente) en potencia ambas cosas— se describan como *proteofobia.* El término se refiere a la aprehensión provocada por la presencia de fenómenos multiformes y alotrópicos que tercamente desafían el conocimiento, tan adicto a la claridad, eliden su deber y debilitan las tan familiares retículas clasificatorias. Esta aprehensión es semejante a la ansiedad por la falta de comprensión que, como dijo Wittgenstein, puede explicarse como «no saber cómo seguir adelante». La proteofobia se refiere, pues, al desagrado de situaciones en las que nos sentimos perdidos, confusos, carentes de poder. Obviamente, tales situaciones son el desecho productivo del espaciamiento cognitivo: *no sabemos* cómo seguir adelante en ciertas situaciones porque las reglas de conducta que nos definen el significado de «*saber* cómo seguir adelante» no las abarcan. Por ende, aislamos estas situaciones que provocan ansiedad precisamente porque ya existe cierto espaciamiento cognitivo y hemos dominado algunas reglas que rigen la conducta dentro del espacio ordenado; aunque en algunos casos no queda claro cuáles de estas reglas deben aplicarse. El encuentro con extraños es con mucho el

más notorio y devastador —aunque también el más común— de estos casos. Desde el punto de vista de quienes se encargan del orden, los extraños son desechos sólidos del proceso productivo llamado «espacio social»; presentan problemas perennes de reciclamiento y disposición de residuos. Únicamente la miopía inducida y auspiciada por la dominación arroja estas dos actividades a un nivel diferente de los efectos «positivos» del espacio social/cognitivo.

La administración del espacio social no elimina la proteofobia, ni se pretende que lo haga. La utiliza como su recurso principal y, consciente o inadvertidamente, pero de manera constante, renueva el abasto. Controlar los procesos de espaciamiento social significa cambiar el enfoque de la proteofobia, seleccionar los objetos a los que se van a dirigir sentimientos proteofóbicos para luego exponerlos a la alternancia de estrategias fágicas y émicas.

ESPACIAMIENTO MORAL: DESMANTELAMIENTO DEL ESPACIO COGNITIVO

En la construcción y el mantenimiento del espacio social como un proceso esencialmente cognitivo, los sentimientos se suprimen o —cuando se muestran— se reducen al papel de servidumbre. Los problemas y las tribulaciones del espaciamiento son de naturaleza fundamentalmente cognitiva; la más común y pertinente de sus aflicciones endémicas es el desconcierto cognitivo: reglas imprecisas, que repercuten en la falta de conocimiento de cómo seguir adelante.

El espaciamiento moral no observa las reglas que definen el espacio social/cognitivo; tampoco hace caso de las definiciones sociales de proximidad y distancia ni depende de un conocimiento previo o involucra la producción de nuevo conocimiento. En última instancia, no exige capacidades intelectuales humanas tales

como análisis, comparación, cálculo, evaluación. Conforme a los estándares intelectuales propios del espaciamiento cognitivo, resulta abominablemente «primitivo»: una industria casera en comparación con una fábrica administrada científicamente.

Los objetos del espaciamiento cognitivo son los otros *con* los que vivimos. Los objetos del espaciamiento moral son los otros *para* los que vivimos. Estos otros son resistentes a cualquier tipificación. Como residentes de un espacio moral, permanecen por siempre específicos e insustituibles; no son especímenes de ninguna categoría y, ciertamente, no entran en el espacio moral en virtud de ser miembros de una categoría que les otorgue el derecho de ser objetos de interés moral. Se convierten en objetos de una actitud moral tan sólo por haber sido designados directamente como esos otros concretos, gracias al interés moral. La responsabilidad moral se asigna mientras permanece sorda y ciega a la voz y a los carteles de la razón que presiden sobre el espacio social.

Podría suceder que la proximidad moral se traslape con la proximidad cognitiva; que el interés moral alcance su mayor intensidad donde el conocimiento del otro se encuentra en su punto más rico e íntimo, y que desaparezca conforme el conocimiento disminuye y la intimidad se transforma gradualmente en alejamiento. Sin duda, esto puede suceder, pero el traslape no es inevitable; ni siquiera es necesariamente la posibilidad privilegiada. Los dos espaciamientos están guiados por factores diferentes y mutuamente autónomos, y el espectro de choque y destrucción mutua ronda continuamente su frágil coexistencia.

Quien administre la actividad del espaciamiento social/cognitivo debe cuidarse del espaciamiento moral, que no puede sino parecer irracional, caprichoso y errático. (El espaciamiento moral no conoce razones, no se refiere a un conocimiento comunicable ni es capaz de entablar una autodefensa argumentada, y mucho menos convencer a los incrédulos de que acepten sus resultados[18].) Lo anterior difícilmente funciona a la inversa, ya que el espaciamiento moral involucra muy poco al pensamiento y, por lo

tanto, no puede estar «alerta» de nada; sólo ignora los preceptos del espacio cognitivo; o, más bien, procede *como si* los ignorara. Si los sedimentos del espaciamiento cognitivo no pueden asegurarse sin que medien intentos más o menos conscientes por detener el espaciamiento moral o deshacer sus efectos, éste sencillamente rechaza los logros del espaciamiento cognitivo, vicio que se suma a su ignominia. Los recursos intelectuales del espaciamiento social/cognitivo son abominablemente ineficaces frente a la responsabilidad moral, el único recurso que fundamenta el espacio social.

Dado que nunca podemos estar seguros de que la responsabilidad moral se haya extinguido de una buena vez y no vaya a resucitar, a lo más que puede aspirar el espaciamiento social sustentado en lo cognitivo es a confinarla, si acaso resurgiera, dentro de los límites que burdamente corresponden a la distinción entre la intimidad de la proximidad social y el alejamiento de la distancia social: labrar, por los medios disponibles, ese «universo de obligaciones sociales» permisibles, más allá de las cuales no llegaría la responsabilidad moral y, por consiguiente, no interferiría con las decisiones administrativas de quienes están a cargo del espacio social. Ello sería equivalente a exceptuar ciertas categorías de seres humanos, señalados a permanecer en el exilio del espacio social —delincuentes, «enemigos del pueblo», enemigos de la nación, del partido o de cualquier otra causa, o «razas» «extranjeras» y hostiles— por no corresponder a la clase de objetos potenciales de responsabilidad moral; en otras palabras, conduciría a la *deshumanización* de estas categorías de personas.

Pocas veces resultan estos efectos completamente eficaces; una debilidad similar ronda los esfuerzos opuestos: extender los límites de la responsabilidad moral para incluir más objetos potenciales. El espacio moral parece renuente a cualquier argumento intelectual, al margen de su sustancia; como si no hubiera una línea de comunicación entre los espaciamientos cognitivo y moral, la razón y el sentimiento, el cálculo y el impulso humanos. Ello

explica el que varios miles de residentes de Heidelberg, el pueblo universitario orgulloso de su tradición humanista, salieran a las calles exigiendo atención y cuidado para 1.300 personas que buscaban asilo y que se habían asentado temporalmente en las inmediaciones del lugar. Al mismo tiempo, varios cientos de residentes de una zona cercana a la universidad firmaron una petición exigiendo la expulsión inmediata de cien de los recién llegados que pretendían asentarse en el vecindario colindante [19]. Nunca quedó claro hasta qué punto se traslapaban las filas de manifestantes y signatarios de la petición. Es posible que haya sucedido —como cabría esperar—, ya que un área en la que la coordinación es menos probable es entre los espaciamientos social, intelectual, y moral, afectivo. El compromiso con la ideología de «todos los hombres somos hermanos» no parece detener la intolerancia de personas que habrían tomado los derechos de hermandad con demasiada literalidad, en tanto que la hostilidad al estereotipo del extranjero no impide la heroica defensa de un extranjero que casualmente se vio en problemas al cruzar la calle.

En el espacio social mapeado cognitivamente, el extraño es alguien del que sabemos poco y deseamos saber aún menos. En el espacio moral, el extraño es alguien que nos importa poco y nos sentimos tentados a que nos importe aún menos. Estos dos grupos de extraños pueden o no traslaparse, por lo que es probable que sigamos cometiendo actos irracionales e inmorales, así como actos que son irracionales aunque morales, y otros que son racionales e inmorales.

EL ESPACIO ESTÉTICO

Podríamos decir que si la proteofobia es la fuerza impulsora del espaciamiento cognitivo, la *proteofilia* dirige el espaciamiento estético.

Las técnicas de desencuentro e indiferencia cortés son las herramientas del espaciamiento social/cognitivo. Crean al Otro fundamentalmente como el extraño que mejor se mezcla en el espacio físico sin sentido: la molestia inevitable sin la cual preferiríamos vivir, aunque no sea posible. En estas circunstancias, el único conocimiento que nos interesa de los extraños es cómo seguirlos manteniendo en ese estatus de extraños.

El espacio físico de la ciudad es también el territorio del espaciamiento estético: la distribución desigual de interés, curiosidad, capacidad de suscitar diversión y disfrute. Los resultados de los espaciamientos cognitivos y estéticos no coinciden. El extraño en el espacio social/cognitivo podría ser objeto de intensa curiosidad como fuente de una experiencia divertida. La tecnología del espaciamiento cognitivo exigiría que desviáramos la mirada cuando estamos en compañía de extraños. La tecnología del espaciamiento estético convierte al ojo en la primera puerta por la que entran los placeres que nos ofrece un espacio aglomerado. Los extraños, con sus formas desconocidas e impredecibles, con su caleidoscópica variedad de apariencias y acciones, con su capacidad de sorprender, son una fuente particularmente rica de placer para el espectador. Desde un punto de vista estético, el espacio de la ciudad es un espectáculo en el que el valor de la diversión supera cualquier otra consideración.

Aun cuando los espaciamientos cognitivos y estéticos producen diferentes mapas de la ciudad, de alguna manera ambos procesos están relacionados. El teatro necesita sus edecanes y, de hecho, algún tipo de guardias de seguridad, aunque de preferencia en ropas comunes y no llamativas, cuya eficacia radica más en la cómoda conciencia subliminal de su presencia, «por si fuese necesario». Los extraños pueden disfrutarse únicamente si su extrañeza ya ha sido asegurada, si los espectadores la intuyen y tienen confianza de que la complacencia no representa ningún peligro. El espaciamiento estético podría redibujar los mapas que se trazaron en el curso del espaciamiento cognitivo; aun cuando no habría

nada que redibujar, ni la disposición o capacidad de hacerlo, si el espaciamiento social/cognitivo no hubiera arrojado ya resultados seguros. Únicamente en el espacio bien administrado y vigilado es posible el disfrute estético de la ciudad. Sólo entonces pueden los espectadores «estar en control», en el sentido estético de la palabra.

La belleza del «control estético» —la clara belleza, una belleza no tocada por el temor del peligro, una conciencia culpable o la aprehensión de la vergüenza— es su inconsecuencialidad. Este control no interferirá con la realidad de los controlados, ni limitará sus opciones. Coloca al espectador en la silla del director, y los actores no son conscientes de quién está sentado, de que hay una silla, ni siquiera de ser objetos potenciales de la atención del director. El control estético, a diferencia de ese otro horrendo y siniestro control social que emula divertido, permite que perviva esa contingencia de la vida que el espaciamiento social luchó por confinar o ahogar. La inconsecuencialidad del control estético es lo que da claridad a su placer. Yo veo a ese hombre que conoce a esa mujer. Se detienen, hablan. No sé de dónde salieron ni de qué están hablando. Tampoco sé a dónde irán cuando acaben de hablar. Debido a que desconozco eso y mucho más, puedo convertirlos en lo que yo quiera, sobre todo porque no afectará lo que son o en lo que puedan convertirse. Yo tengo el control; yo le he dado significado a su encuentro. Puedo convertirlo a él en un tenorio; a ella, en una esposa que busca escapar de la agobiante monotonía del matrimonio. Puedo enviarlos a la cama directamente desde donde están parados en este momento, o a su respectiva habitación, donde se lamentarán de la oportunidad perdida. El poder de mi fantasía es el único límite para la realidad que imagino, y el único que necesita. La vida como un cúmulo de episodios, de los cuales ninguno es definitivo, inequívoco, irreversible; la vida como un juego.

El placer de pasear por la ciudad —en una ciudad bien vigilada, con un espaciamiento social adecuado— es el placer de jugar.

«Vagar sin rumbo, detenerse de vez en cuando para mirar a su alrededor» —así se describe la actividad del *flâneur*, ese personaje que Baudelaire y su más famoso intérprete, Walter Benjamin, convirtieron en el epítome del habitante urbano moderno— es, podríamos decir, el juego último.

LA CONVIVIALIDAD COMO UN PATIO DE JUEGOS

El gran pensador holandés Johan Huizinga prefería el nombre *homo ludens* —el que juega— a *homo sapiens* u *homo faber,* nombres más populares pero, a su juicio, menos distintivos que se le daban al Hombre para diferenciarlo del resto de las criaturas vivas[20]. El juego, escribió Huizinga, es más antiguo que la cultura; de hecho, es la esencia misma que ha moldeado y sigue moldeando la cultura, esa forma humana de estar en el mundo. Un ser que juega es un ser que va más allá de las tareas de autopreservación y autorreproducción; que no tiene como única meta la perpetuación de sí mismo.

Con respecto a todos los pasatiempos solemnes y «serios» que marcan una vida dirigida a la supervivencia, el juego es *gratuito*, no tiene un propósito «sensato». Podría traer riqueza, pero éste no es el motivo para embarcarse en él. Podría hacernos más saludables, aunque con mayor frecuencia su efecto sería lo opuesto de lo que los doctores describirían como salud. El juego no se refiere a la supervivencia; si acaso, es lo que hace que la supervivencia sea digna de soñar y buscar. Cuando se le pide justificarse en términos de la función que cumple, el juego revela su absoluta e irremediable *superfluidad.*

El juego es *libre;* desaparece junto con la libertad. No existe tal cosa como un juego obligatorio, un juego por órdenes. Se nos puede obligar a obedecer las reglas del juego, pero no a jugar. (Al igual que podemos llevar el caballo al agua, pero no obligarlo a

beber.) Tal vez por ello el juego sigue siendo tercamente no funcional. Si cumpliera algún propósito, si yo tuviera que jugar «para» lograr o proteger ciertas cosas que nos gustan a mí y a los otros o que queremos que nos gusten, el acto de jugar tendría poca libertad. El acto es verdadera y plenamente libre en tanto es verdadera y plenamente gratuito.

Ser gratuito y libre es lo que distingue al juego de la vida «normal», «ordinaria», «adecuada» y «real». El juego puede ser serio, y suele serlo, y funciona mejor cuando lo es; pero incluso cuando «*no es real*», se lleva a cabo «como si» lo fuera; y este «como si» es precisamente lo que lo distingue de la «verdadera realidad». Jugamos cuando sabemos que las suposiciones son suposiciones, que han sido aceptadas libremente y pueden abandonarse libremente. Hablamos de realidad cuando no tenemos ese conocimiento o no nos atrevemos a creerlo, o sospechamos que no es cierto. En la realidad nada es gratuito, como tampoco casi nada es libre.

Además, si la realidad es legamosa, ubicua, desordenada y dispersa, el juego se encuentra seguramente protegido detrás de sus paredes temporales y espaciales. El juego tiene un principio y un fin, ambos perfectamente marcados por una campana, un silbato, un disparo, una meta, un telón que se abre y se cierra. No comienza antes del inicio ni continúa una vez que termina. El juego tiene su lugar —la pista de carreras o de tenis, el salón de baile, el estadio deportivo, la discoteca, la iglesia, el tablero de ajedrez—; todos perfectamente señalados por un marco, una cerca y una entrada vigilada. El juego no se desborda, no contamina ni alcanza las partes que quisiéramos o debiéramos mantener limpias; puede aislarse, confinarse a sus límites de manera que no afecte o moleste lo que no debería; incluso puede mantenerse en secreto. Y gracias a esta claridad —y convencionalismo— de los límites, podemos entrar y salir del juego, hazaña que no puede lograrse en la «realidad». Ahora juego, ahora no. Si así lo deseo, puedo desligarme del juego, de sus suposiciones, de su «como si». Es precisamente mi

capacidad de desligarme, de optar por salirme, lo que convierte al juego en la acción «como si» que es.

El juego puede reiniciarse y *repetirse*; incluso su fin es «como si», no verdaderamente real. Ninguna derrota —ni victoria, para el caso— es final e irrevocable. La posibilidad de la venganza endulza el más amargo de los fracasos. Siempre podemos intentar de nuevo, y los papeles aún pueden revertirse. Porque puede repetirse, jugarse de nuevo, porque el fin sólo deja el sitio libre para otro comienzo y hace posibles nuevos comienzos, jugar es hacer un ensayo de la eternidad: en el juego, el tiempo corre hasta el final previsto para volver a comenzar. El tiempo tiene una «dirección» sólo *dentro* del juego; mas la repetitividad del juego cancela esa dirección, de hecho, el propio *fluir del tiempo.* El juego *no es acumulativo.* Nada se acumula —salvo las habilidades del jugador, o su fatiga o entusiasmo, incluso su aburrimiento—, nada se «construye». Cada juego nuevo es un *comienzo absoluto,* el resultado del anterior no afecta el resultado del actual, ya que éste es tan abierto como lo era el anterior cuando se inició. Podría decirse que el juego, a diferencia de la «realidad verdadera», es un *proceso* de Markov, no una *cadena* de Markov. La probabilidad de alcanzar algún estado futuro depende únicamente del estado presente, no de los acontecimientos pasados que condujeron a él. En un solo juego, como en la realidad, los movimientos anteriores confinan la libertad de elección del jugador, aunque en una serie infinita de juegos la libertad recobra su plenitud con el inicio de cada juego nuevo y, una vez más, es ilimitada, al margen de lo que el jugador haya hecho en el pasado. El juego no tiene efectos duraderos; no se «pega» ni crea obligaciones, como tampoco deja atrás ataduras y deberes.

Cada juego define sus reglas: el juego es las reglas y el juego no tiene otra existencia que el número de jugadores que las observan. Las reglas tienen la ventaja de haber sido explicadas, de manera que queda claro, o puede quedar claro en cada caso, qué corresponde o no corresponde al juego. La claridad de las reglas evita la

rebelión: «no es posible ser escéptico con respecto a las reglas del juego», afirma Huizinga, ya que «no tiene sentido "transgredir" las reglas de un juego», comenta Baudrillard. «Dentro de una recurrencia cíclica, no hay línea que saltar (simple y sencillamente abandonamos el juego)»[21]. Dado que su existencia depende de que las reglas se traten con seriedad, exponer la regla tan sólo «como una convención» equivale a desechar el juego por ser «sólo un juego» y ello, como hemos visto, es la única posibilidad de que un juego no pueda sobrevivir. La amenaza contra la que el juego se fortalece es el *aguafiestas*, no el que rompe las reglas.

De la madeja de reglas, el juego teje su propio orden: un orden confortable, acogedor, que nunca representa una amenaza para los jugadores como sucede con las leyes de la sociedad o la naturaleza, sino que siempre renace, junto con la voluntad de los jugadores de obedecerla, y se evapora sin dejar sedimentos una vez que esa voluntad desaparece. Así es como deberían ser todas las órdenes, así es como algunas órdenes «verdaderas» —si es que las hay— son, o parecen ser. No obstante cuán meticulosamente pueda observarse la orden dada conforme a ciertas reglas, la disciplina nunca se vive como opresión; no humilla ni esclaviza. Una orden soñada, del tipo que todas prometen ser aunque pocas cumplen esa promesa; una orden que *faculta,* que da poder, viene acompañada del «conocimiento de cómo continuar», lo que Wittgenstein consideraba la sustancia de toda comprensión. De hecho, la orden conjurada por el juego es tan atractiva que ninguna deja de hurtarle a éste parte de su poder de seducción: todas las órdenes se refieren a obligaciones como desempeño de roles, como movimientos forzados cual si se tratara de una actuación, incluso como leyes coercitivas disfrazadas de reglas del juego.

Todos somos jugadores. El *flâneur* urbano es el *jugador itinerante.* Lleva su juego dondequiera que va. Su juego es *solitario,* por lo que puede exprimirle todo el atractivo hasta la última gota, sin verse limitado por los celos o las envidias de los compañeros de juego y el siempre vigilante y crítico árbitro. El propósito de

su juego es que otros jueguen, ver a otros como jugadores, hacer del mundo un juego. Y en este juego en el que él crea el mundo, él tiene el control absoluto. Puede no prestar atención a los movimientos de otros compañeros que podrían limitar sus propias elecciones. En las obras de teatro que él imagina conforme viaja, él es el único promotor, guionista, director, espectador inteligente y crítico. *Flâner* significa jugar el juego de jugar, una especie de metajuego. Este juego tiene conciencia de serlo; su disfrute es maduro y puro.

Es puro debido a que la proximidad estética no interfiere con la distancia social; el paseante de una ciudad puede seguir atrayendo a los extraños que lo rodean a su teatro privado sin temor de que al entrar reclamen los derechos de los que están dentro. El espaciamiento social/cognitivo ha creado distancias que el espaciamiento estético puede transgredir tan sólo como juego, sólo con la imaginación, sin consecuencias. El extraño que aparece en el juego del *flâneur* no es sino la *vista* del extraño; es lo que el *flâneur* ve y no más: una impresión visual, desligada del cuerpo, de la identidad, de la biografía de la persona que «dio» esa impresión. Como Henning Bech comentó con gran profundidad:

> Entre las multitudes de la ciudad, los seres humanos se convierten en *superficies* para los demás, por la sencilla razón de que esto es lo único que una persona puede observar en el espacio urbano donde abundan los extraños. Los otros se convierten en superficies para que las veamos, y nosotros nos convertimos en superficie que ellos ven, de lo cual no podemos dejar de ser conscientes. Por ende, la superficie se convierte en el objeto de la forma de evaluación que puede realizarse con una mirada: una evaluación estética, de acuerdo con criterios como hermoso o desagradable, aburrido o fascinante[22].

Los actores de la obra de la que el *flâneur* es el único director no son sino superficies; de ahí la cómoda falta de importancia de la obra, la amable contingencia de la dirección. Al reducir a los jugadores a superficies, la característica «despegable» de éstas

representa un logro del espaciamiento social; una hazaña que la capacidad estética no puede realizar por sí sola. Debe haber lugares en la ciudad donde los extraños se encuentren más seguros, donde todas las transgresiones de la extrañeza carezcan, de común acuerdo, de importancia, sean temporales, gratuitas, juguetonas. Lugares donde todos —salvo unos cuantos intrusos «que rompen el orden público» y que pronto serán eliminados por los guardianes de las reglas— están preparados para parecer una simple superficie de sí, a la vez que esperan que los demás hagan lo mismo.

En todas las ciudades ha habido, desde el principio, los escenarios fabricados a la medida. Entre ellos sobresalían las Arcadas, tan amorosamente descritas por Benjamin; espacios diseñados para ofrecerle al visitante el placer de mirar, de atraer a los buscadores de placer. Desde el principio, la aflicción del *flâneur* producía dinero. De manera aguda y premeditada, estos espacios *vendían* panoramas placenteros. Y para atraer a los clientes, sus diseñadores y propietarios primero tenían que *comprarlos.* El derecho de ver sin pagar sería la recompensa del *flâneur,* el *cliente* del mañana. El despliegue placentero, la vista fascinante, el atractivo juego de formas y colores. Los clientes compraban gracias a la seducción del *flâneur*; éste, por medio de la seducción, se transformaba en cliente. En el proceso, se lograba el milagroso avatar de transformar al bien en el comprador. La línea divisoria terminó por borrarse: ya no quedaba claro qué (quién) era el objeto de consumo; quién (qué), el consumidor.

En su reciente y revelador estudio[23], Griselda Pollock señaló que esta «fusión» de producto y consumidor, de comprar y ser el objeto de compra, fue primero el compromiso y la experiencia de la mujer, mucho antes de que el patrón al que estaban sujetas se abstrajera de su contexto original y se elaborara para abarcar al resto de nosotros. En el caso de la mujer compradora de clase media, mirar y ser mirada se mezclan desde el inicio, en tanto que comprar era una parte consciente del proceso de venderse. «Las mujeres compraban mejor para desempeñar su espectacular

papel en la ciudad moderna... desplegando la riqueza de alguien más, función que observó y describió con tanto acierto Thorstein Veblen. Podríamos agregar que los espacios especialmente hechos (para la compra) para jugar al *flâneurisme* le ofrecían a la *flâneuse* en ciernes un refugio seguro que no encontraría en ningún otro lugar. El *flâneur* podía escoger dónde realizar su juego; para la *flâneuse*, en cambio, la mayoría de los sitios favoritos del *flâneur* estaban fuera de su alcance. El vínculo histórico entre el juego del *flâneur* y el consumismo moderno/posmoderno, entre mirar y convertir al que mira en un objeto para mirar, entre comprar y ser comprado, se formó originalmente por medio de la construcción social de la mujer como consumidora y objeto de consumo. El resto de la historia moderna/posmoderna del *flâneurisme* podría, extendiéndola un poco, contarse como la historia de la *feminización* de los hábitos del *flâneur*.

EL CAMPO DE JUEGOS ADMINISTRADO

Para tejer esa tela de fantasías, para mantener intacto el crisol de la imaginación febril, el *flâneur* debe preservar el espacio del «hombre desocupado» aunque esté sumergido entre la multitud. Debe ver sin ser visto; es la incansable curiosidad del espectador que conjura ambas cosas: la multitud como un teatro y la libertad del paseante como una mezcla de guionista y director. En el *flâneur*, «el gozo de mirar triunfa»; el *flâneur* «no se estanca en el mirón» *(badaud),* es un «detective amateur»[24]. La labor del *flâneur* es placentera, mas no fácil. Y no puede desarrollarla donde sea. La sociedad que distinguió al *flâneur* en su perpetuo viaje de descubrimiento, que lo convirtió en el jugador que espera que el mundo sea un juego, debía proporcionarle un mundo digno del juego de descubrimiento. Este mundo era, originalmente, la calle de la metrópolis moderna. El ritmo de la vida del *flâneur* resonaba, como

observó Benjamin, con la marcha de la gran ciudad. El *flâneur* «captaba las cosas al vuelo» y, en las multitudinarias calles de la metrópoli, las cosas *se dan* al vuelo.

No todas las calles, empero, eran campo fértil para la imaginación del *flâneur*. En primer lugar, las aceras debían ser lo bastante anchas para «merodear» y «detenerse de vez en cuando para mirar a su alrededor». En segundo lugar, la calle debía ser interesante y estar bordeada por casas que atrajeran a aquellos con el tiempo y la necesidad de rondar. Al igual que Baudelaire, quien le servía como una cámara de tiempo llena de visiones captadas y detenidas en la película de la sensibilidad poética, Benjamin encontraba en las Arcadas de París (esos pasajes «cubiertos de cristales, con paneles de mármol [...] donde se alineaban las tiendas más elegantes, de manera tal que una arcada es una ciudad, incluso un mundo, en miniatura»), el arquetipo de la gran calle citadina, digna de convertirse en «el lugar de residencia de un *flâneur*»[25]. La gente iba a las arcadas a pasear y reunirse. Las arcadas eran espacios donde *estar*, no sólo donde *transitar*. En las arcadas, el *flâneur* se encontraba en casa: un *flâneur* entre *flâneurs*, reunidos en una conspiración secreta para mantener el secreto, que habían jurado no desdeñar, y mucho menos interferir con el trabajo del otro... solos, en una soledad multitudinaria. Y todos tenían bastante que hacer: las arcadas eran espacios «donde se encontraba la acción» o, por lo menos, ésta era la expectativa, rara vez frustrada, que inspiraban. Y también el tipo adecuado de acción: una acción que nunca se convertiría en una carga, jamás echaría a perder el juego de los «caballeros desocupados». Una acción que no exigía más precio que permitirse ser observado y sobre el que se fantaseaba, sobre el que reflexionaba el paseante tranquilo. Acción con todos los encantos de una posibilidad abierta, aunque libre del tedio de haber terminado, con la emoción de una oportunidad aún no aprovechada y sin el aburrimiento de la aprovechada. Castillos de arena de la suerte, arrastrados antes de completarse. Una acción que iba acompañada de la garantía contra la frustración, ya que la

oportunidad perdida, a diferencia de la oportunidad aprovechada, nunca envejece. «Un relámpago... ¡y noche!», recordaba Baudelaire, el hermoso paseante, tanto más hermoso por el bello trabajo que podía realizar una fantasía a sus anchas, sin ser molestada por el testimonio efímero, breve como un rayo, de los ojos: «Fugitiva beldad, cuya mirada me ha hecho de golpe renacer [...]»[26].

Las Arcadas ya no existen y, donde aún se encuentran, parecen preservadas por el empeño de la herencia en su esplendor prístino, ahora inútil; una atracción turística, quizás un refugio nostálgico para aquellos que todavía recuerdan algo que les causa nostalgia, alejados del camino trillado —ahora sinónimo de avenidas y vías rápidas— donde se desarrolla la acción. La acción de hoy es diferente; se trata más que nada de *pasar* de aquí para allá, tan rápido como sea posible, de preferencia sin detenernos y, mucho mejor, sin mirar alrededor. Ya no se ven hermosos paseantes, se esconden en el interior de autos con vidrios polarizados. Los que siguen en las aceras son meseros y vendedores, pero casi siempre *gente peligrosa*: vagos, mendigos, gente sin hogar que altera nuestro ánimo, vendedores de droga, carteristas, asaltantes, abusadores de menores y violadores en espera de su presa. Para el inocente que debe abandonar por un instante la rodante seguridad del automóvil, o para aquellos otros —que también se consideran inocentes— que no pueden darse el lujo de tener esta seguridad, la calle es más una jungla que un teatro. Sólo van si *tienen que hacerlo.* Es un lugar plagado de riesgos, no de oportunidades, no apto para caballeros desocupados y, mucho menos, para aquellos que no tienen la fortaleza necesaria. La calle es la selva, el «allá afuera» del que nos escondemos en casa o en el automóvil, tras candados y alarmas.

«El nivel de la calle es un espacio muerto... sólo un medio para pasar al interior», así resumió Richard Sennett el análisis que hizo hace dos décadas sobre los más espectaculares e impresionantes desarrollos urbanos de su tiempo, que anunciaban la nueva era de la metrópoli posmoderna[27]. «Aquí hay unas cuantas tiendas y

enormes áreas de espacio vacío; es un área para cruzar, no para usarse». El espacio público «nuevo y mejorado» ha sido marcado como *no* «sólo la calle»; se protege de ésta —ese espacio amedrentador e incontrolado, la ubicación favorita de las historias góticas de hoy en día— por enormes repechos y bardas. Todo a nuestro derredor emana el mensaje: «El espacio público es un terreno donde moverse, no donde estar»; el terreno, en la jerga del urbanista, es «el nexo de apoyo del flujo vehicular para el total vertical».

Los lugares que desean que los visitantes permanezcan, que se detengan y miren en torno, se resguardan del espacio público de la calle con acero y guardias armados o electrónicos, tal como hacen los visitantes en sus hogares. (Por fin, el hogar del inglés se ha convertido verdaderamente en su castillo, con alarmas y triple cerrojo, la tecnología contemporánea equivalente a fosos, torretas y portones.) Los edificios le han dado la espalda a la calle; rejas y portones, otrora ostentosos e invitadores, que anunciaban orgullosamente las promesas que guardaba el interior, se han encogido y ocultado en los rincones menos conspicuos, como si soñaran con cancelarse y permitir que el interior se desvanezca de una vez por todas del engañoso pantano del exterior. Como si, encerrados en una conspiración perversa, firmemente atados en la «cadena cismogenética» de Bateson, la afluencia del centro comercial y la basura de la calle unieran esfuerzos para duplicar y reabastecer la seducción de una y la repulsión de la otra. Definitivamente, la calle ya no es el coto de caza del *flâneur*. El «exterior» es el apoyo del flujo vehicular. Pero, ¿qué sucede en el interior si finalmente llegamos ahí?

El interior es fabuloso, espectacular y placentero. Justo un lugar para «vagar sin rumbo y detenernos de vez en cuando para mirar alrededor», el paraíso de un *flâneur* como nunca se vio. O, mejor dicho, así parece. En realidad, los nuevos sitios bardeados son los lugares de la última derrota del *flâneur*. La más apreciada de las seducciones del *flâneurisme* —el derecho de escribir el

guión y dirigir la obra de superficies— ha sido expropiada por los diseñadores, los gerentes y los comerciantes de los centros comerciales. Ahora los guiones, escritos por expertos, están a la disposición de cualquiera: son discretos, precisos y dejan poco a la imaginación, y mucho menos a la libertad del espectador. La dirección es constante y ubicua, aunque cuidadosamente disfrazada de espontaneidad (administrada). Son lugares con una *obra de segundo nivel,* una metaobra; aquí, la obra consiste, abierta y descaradamente, en obedecer las reglas, y los que son atraídos hacia el interior juegan a actuar: son actores de un espectáculo meticulosamente preparado, que actúan los personajes estipulados por guionistas y directores.

Esta «diversión garantizada» de guiones ya hechos y dirección experta también puede llevarse a casa (los centros de alquiler de videos son como tiendas de cosas para llevar). Y se lleva a casa, en gran escala, que será cada vez mayor, ya que la comodidad de la «compra por televisión y por teléfono» y los juegos de computadora compiten con los centros comerciales y los espectáculos que en ellos se presentan, reduciendo la incomodidad de trasladarse, lo cual enturbia la belleza de lo primero y las limitaciones impuestas por lo segundo, con la felicidad del lado «interactivo» de la obra. A través de estas tiendas que ofrecen artículos para *flâneurs,* la ciudad, como coto de caza del *flâneur,* se convierte en la *teleciudad* (otro afortunado término acuñado por Henning Bech). Los extraños (las superficies de extraños) a quienes confronta el televidente están «telemediatizados». Afortunadamente, su vida está confinada a una pantalla: la reducción de su forma existencial a una pura *superficie* es, por fin, obviamente tangible, indudable, tecnológicamente garantizada.

Ahora los extraños pueden ser mirados abiertamente, sin temor, como leones de zoológico: se obtienen los rugidos de la fiera sin que las garras toquen jamás nuestra piel. Podemos ver a los extraños robar, mutilar, disparar y matarse (algo que se esperaría de los extraños, en tanto extraños) en la incesante repetición de

películas policíacas y criminales que transmite la televisión. O podemos disfrutarlos en la plenitud de sus pasiones animales o, mejor aún, pueden moverse, cambiar de escenario o salir de la acción con tan sólo oprimir un botón del control. Como objetos, están infinitamente cerca, aunque por fortuna están condenados a permanecer infinitamente remotos como sujetos de acción. En la teleciudad, los extraños son limpios y seguros, como tener sexo con condón; alguien que sabe, un experto confiable, tanto más porque es invisible, se ha ocupado de que ya no nos provoquen temor —una cubierta plateada sin nube— y, por ende, de que el disfrute no sea estropeado con consideraciones previas o posteriores; podemos olvidarnos del cariño, no es necesario pensar en consecuencias que nos remuevan la conciencia o envenenen el placer.

La teleciudad es el *espacio estético* último. Ahí, los otros aparecen solamente como objetos de disfrute, sin ataduras; podemos hacer que desaparezcan de la pantalla y, por ende, del mundo cuando dejan de ser divertidos. Ofrecer diversión es lo único que les da derecho a existir, un derecho que deben confirmar constantemente, cada vez que encendemos el aparato.

La vida en un espacio estético es, esencialmente, solitaria. Si acaso se comparte algo, es incidental y puramente superficial, como las superficies que pueblan el mundo en el que se vive esa vida; o como los *flâneurs:* muchos pero solos, hombro con hombro en la multitud aunque tejiendo en silencio su propia narrativa del espacio que comparten, cada uno creando al otro como un apoyo en el escenario que prepara. En el espacio estético, la convivialidad es casual y fortuita; cercanía de mónadas encerradas en burbujas invisibles aunque impregnables de su respectiva realidad virtual. La reunión familiar frente al televisor tiene todas las características de «concurrencia» y «convivialidad» de una arcada de diversiones. Mas incluso esta forma de reunión familiar está retrocediendo rápidamente al pasado, donde ya se arrojaron y sepultaron la lectura, la conversación y el canto en familia. No hay muchas ocasiones de hacerlo en una casa donde hay varios

televisores, equipados con estéreos personales, tocadiscos portátiles y consolas de juegos para cada miembro de la familia. Ya no hay razón para que el *flâneur* suspenda su peregrinación cuando se encuentra bajo el techo familiar. Los demás miembros de la familia necesitarían hacer un esfuerzo cada vez mayor para alcanzar —ya no digamos superar— los encantos de la ubicua teleciudad como objetos de diversión y placer.

Esto es exactamente lo que son, una vez sujetos al espaciamiento estético: objetos de diversión y placer. Únicamente con este carácter pueden llamar la atención individualmente, ajustar cuentas con la existencia. La alternativa es la función del trasfondo gris contra el que se colocan los objetos placenteros, cuando no el mal funcionamiento del «ruido» que turba la armonía del estéreo. Las atracciones de la teleciudad imponen una norma para todo el mundo estéticamente espaciado. En ese mundo, la proximidad depende del volumen de la diversión y del entretenimiento que el otro puede proporcionar. El círculo interior de proximidad es el terreno de alegría, de «pasar un buen momento», de «divertirse». Uno no camina airosamente en el mundo espaciado estéticamente, más bien uno va «de parranda», de escapada; ahí se divierte y se va de francachela, uno *juega*, uno *juega a jugar.*

Los otros que entran en el mundo estéticamente espaciado deben solicitar admisión mostrando su valor para proporcionar diversión. En caso de que haya boletos, sólo sirven para una entrada, y la permanencia no se establece de antemano. El valor de la diversión debe mantenerse fresco y renovarse constantemente, de maneras más atrayentes, ya que necesita luchar contra la inevitable devaluación provocada por la familiaridad y el tedio; sólo pueden permanecer más tiempo aquellos otros que desarrollan una capacidad adictiva, pero en este campo las drogas y los artificios de alta tecnología hábilmente diseñados con la interminable oferta de juegos siempre nuevos presentan una ventaja considerable sobre los simples humanos. El señor del espacio estético, a discreción, tiene el derecho de negarles servicio a clientes indeseables.

No hay negociación ni contrato, sólo placer mutuo, mientras dure. Si bien el espaciamiento social pretende «estructurar» la claridad de las divisiones, la estabilidad de las categorías, la monotonía y la repetición, la predictibilidad y la garantía plena de que las expectativas serán satisfechas, el espaciamiento estético busca lo borroso, particiones móviles, el impactante valor de la novedad, de la sorpresa y de lo inesperado, expectativas que siempre van más de prisa y se mantienen adelante de la realización.

Propongo que el desuso del matrimonio, la creciente tendencia a sustituir los modelos ortodoxos más estables de familia con diversas formas de «convivencia» —todas programáticamente episódicas, sin ataduras, hasta nuevo aviso—, el deseo de experimentar, la convivialidad fragmentada y episódica, y otras manifestaciones de proteofilia son efectos secundarios de la erosión del espacio social por el espacio estético, de la sustitución gradual de criterios y mecanismos sociales por los del espaciamiento estético.

ESPACIAMIENTO MORAL: EL DESMANTELAMIENTO DEL ESPACIO ESTÉTICO

Ninguno de estos mundos —con espaciamiento cognitivo o estético— es acogedor para el espaciamiento moral. En ambos, las exigencias morales son cuerpos ajenos y crecimientos patológicos. En el espacio social/cognitivo, porque debilitan la etérea e indiferente impersonalidad de reglas y ensucian la pureza de la razón con manchas indelebles de afecto. En el espacio social/estético, porque tienden a fijar e inmovilizar cosas que obtienen sus poderes de seducción de estar siempre en movimiento y listos para desaparecer en cuanto se les ordene.

El espacio estético está mapeado por diversos tonos de intensidad de diversión. La cantidad de conocimiento permanece en proporción inversa a la distancia estética, ya que los objetos

menos conocidos y menos conocibles tienen el valor de diversión más alto. Lo novedoso y sorpresivo —lo misterioso, simultáneamente deslumbrante y vagamente atemorizante, lo *sublime*— se acerca a la proximidad estética; se aleja hacia lo estéticamente «lejano» y remoto, cuando la novedad se torna familiaridad y la emoción, aburrimiento. Las tribulaciones características del espacio estético surgen de la molesta propensión que tienen la novedad y el misterio de marchitarse en cuanto los objetos se acercan para disfrutarlos. El espaciamiento estético, en contradicción con el cognitivo, no puede ni debe mantener los objetos en un determinado lugar. La inmovilidad es un pecado mortal; la solidez y la longevidad, sus peligros mortales.

Podríamos decir que el espacio estético se consume totalmente en el proceso de espaciamiento durante el cual se produce: disuelve sus sedimentos potenciales antes de que hayan tenido tiempo de precipitarse y solidificarse. Por esta razón, resiente la perpetuidad, todo lo que detenga el tiempo o que pueda tender en esa dirección. El apego moral es un anatema, ya que suspende el libre ir y venir de la atención, y la atención fija en un lugar pronto se agota y muere. La actitud moral, con su molesta proclividad a forjar sus propios grilletes en la forma de responsabilidad por el otro —que convierte al Otro de objeto de satisfacción en un Rostro exigente— es un enemigo declarado de la corriente, la esencia del espaciamiento estético. La actitud moral ata la atención a su objeto por más tiempo de lo que habría hecho si estuviera libre de ataduras: convierte la atención en una fuente de responsabilidad. y la responsabilidad involucra mantener la atención en tanto el Rostro la necesite. En otras palabras, la responsabilidad es un sedimento permanente, la consecuencia de la atención, pero la atención tiene la capacidad del espaciamiento estético siempre y cuando vague libremente y explore la trama de posibilidades, sin preocuparse por las consecuencias de sus paradas anteriores.

El valor de la diversión es, en principio, el enemigo de la responsabilidad moral y viceversa. Los enemigos pueden, no obstante.

vivir ocasionalmente en paz, o incluso cooperar, apoyarse y darse ánimos. El modelo del «amor exitoso» es el ejemplo más notorio de esta cooperación: el respeto por el misterio del amado, el cultivo de la diferencia, la supresión de exigencias posesivas, la negativa de ahogar la autonomía del amado con la aplanadora de la dominación preservan y renuevan lo sublime, lo desconocido, lo recóndito y tremendo en la pareja, manteniendo vivo el valor moral y estético de la relación. Para lograr esta hazaña, el buscador de satisfacción estética deberá ser también una persona moral, que acepte los límites y las restricciones que el *espaciamiento* estético intenta a toda costa eliminar. Sólo entonces el bullicio febril del espaciamiento estético podría derivar en un *espacio* estético que será, simultáneamente, un espacio moral. El éxito sólo puede darse como resultado de la cooperación, que se logrará a costa de la rendición.

TIERRA DE NADIE, TIERRA PROPIA

Hacia el final de su original evaluación sobre las fuentes sociales de la conducta moral y sus afirmaciones rivales, Alan Wolfe afirma que «dadas las paradojas de la modernidad, gracias a la ambivalencia hay poco mal y quizá mucho bien, especialmente cuando hay tantos motivos de ambivalencia»[28]. La ambivalencia en que se mueve, vive y actúa el agente moral es mezclada: ya hemos visto y analizado varios de sus niveles y dimensiones.

El acto moral en sí es endémicamente ambivalente, por siempre hilando precariamente los finos hilos que dividen el cariño de la dominación, y la tolerancia, de la indiferencia.

En la compleja red de dependencias mutuas, las consecuencias de cualquier acto forzosamente son ambivalentes; ningún acto, por más noble y desinteresado que sea —y beneficioso para algunos—, puede salvarse verdaderamente de herir a quienes se encuentran, inadvertidamente, del lado receptor.

La ambivalencia se genera y renueva constantemente por las presiones cruzadas de la socialización y la sociabilidad, por las normas que guardan el espacio social y los impulsos morales que propician el espacio moral.

La adiaforización socialmente avalada choca con el impulso moral, provocando discusiones incluso por los límites de la preocupación moral y el deber. Seguir los letreros oficiales es una garantía tan dudosa de estar en lo correcto desde un punto de vista moral como ignorarlos y elegir el propio camino entre la selva. El abismo de la inmoralidad acecha al incauto en ambos extremos de la obediencia a reglas de convivencia socialmente recomendadas e impuestas.

Siempre y en todo lugar, la búsqueda de la satisfacción estética desafía las presiones de la responsabilidad moral; no obstante, a menos que se rejuvenezca constantemente con la satisfacción estética, la responsabilidad puede hundirse, perder su identidad moral, osificarse en el caparazón vacío del deber auspiciado por las reglas.

Ninguna solución unilateral a estos problemas es ciento por ciento segura. La persona moral no puede derrotar la ambivalencia, sólo aprender a vivir con ella. El arte de la moralidad (perdón por utilizar una expresión tan obviamente contrapuesta) sólo puede ser el arte de vivir con la ambivalencia, y tomar en nuestras propias manos la responsabilidad de la vida y sus consecuencias.

El contexto de la vida, constantemente bajo presión de motivos y fuerzas deshilvanados y descoordinados, es desordenado y confuso. No es fácil ser una persona moral, y esta afirmación pone en entredicho a la moralidad, ya que sólo puede articularse como secuela del fracaso moral que ya ocurrió, a manera de confesión o disculpa. No sorprende, pues, que se hagan nuevos ofrecimientos una y otra vez para liberar al sujeto de la carga de la responsabilidad moral, como tampoco que muchos encuentren estos ofrecimientos irresistiblemente seductores.

Wolfe comenta los dos ofrecimientos más populares: el mercado y el Estado, ambos conspirando para expropiar la autoridad moral que pertenece a lo que él denomina «sociedad civil», ese término tan manido, cabría pensar, que en este caso representa lo que queda del contexto social una vez que se han eliminado los aspectos económicos administrados por el mercado y los aspectos políticos manejados por el Estado: «Los problemas que surgen por depender de los mercados y Estados son complejos, porque ambas fuerzas ven al agente moral como seguidor de reglas, no alguien que hace las reglas»[29].

El mercado promueve la visión —obviamente atrayente para el sujeto moral atormentado— de que la elección del consumidor es la única elección que cuenta, ya que sólo ésta podría acumularse para lograr la felicidad humana; posiblemente, «el valor del dinero» no sea la mejor norma imaginable, pero sí la mejor que hay, para distinguir un acto correcto de otro incorrecto: «no podemos permitirnos más de lo que podemos permitirnos» es la manera más segura de circunscribir los límites externos del deber moral. («El Buen Samaritano no habría podido hacer lo que hizo si no hubiera tenido dinero», sentenció Margaret Thatcher en su famoso discurso el día que tomó posesión de los valores de la nación.) Si tan sólo cada uno de nosotros se ocupara adecuadamente de sus propios intereses, la mano invisible vería por nosotros, por los intereses que todos compartimos. Con esa mano invisible en funciones durante veinticuatro horas, los agentes morales visibles podrían dormir tranquilos.

El Estado tiene un efecto soporífero similar en la conciencia moral. Ciertamente, sus temibles poderes permiten socorrer a personas distantes que sufren, que no podríamos ayudar si no tuviéramos los recursos. Pero socorrer es ahora responsabilidad del *Estado*, al igual que las decisiones sobre la importancia relativa de necesidades de los menesterosos. Una vez más, se adormece al sujeto moral. Ahora está a salvo de la agonía moral, pero su supervisión y capacidad moral se hacen cada día más herrumbrosos. No

serán de mucha utilidad si el Estado decide darle a su ahora indisputada autoridad moral usos inmorales.

Paradójicamente, el Estado moderno y el mercado moderno «desmodernizan» a quienes se ven afectados; ambos reducen al mínimo las más modernas cualidades de la persona moderna: la habilidad de elegir de manera autónoma y de hacer las elecciones en verdad importantes. Ambos nublan la realidad de la condición moral moderna; ambos contradicen el hecho de que, a fin de cuentas, todos los sustitutos de la conciencia moral sólo embotan la responsabilidad moral y dificultan la acción moral, al tiempo que no cambian nada o casi nada de la incurable soledad de la persona moral, enfrentada a la aporía y ambivalencia de su condición moral. Ni mediadores ni un «Estado de agente» pueden modificar la verdad de este asunto: en última instancia, se trata —como siempre— de tener la capacidad de actuar como nuestro propio agente moral.

Si las soluciones a la ambivalencia moral que ofrecen el mercado y el Estado son ilusorias o engañosas, o ambas cosas, ¿a quién podrían recurrir los sujetos morales para reclamar su autonomía moral? Obviamente, no a las agencias que prometen asumir su responsabilidad moral y desempeñarla por ellos, sino a un entorno que les permita enfrentar su responsabilidad moral y actuar conforme a ella. Pero, ¿dónde se encontrará un entorno semejante?

Wolfe pone sus esperanzas en la «sociedad civil», concebida como un entorno para «una práctica negociada entre agentes aprendices, capaces de crecer, por un lado, y una cultura capaz de cambiar, por otro». La negociación involucra un proceso continuo, pero también un proceso sin una dirección previamente garantizada, ni cuyos resultados puedan preverse con toda seguridad. En un contexto semejante, el triunfo de la moralidad no puede garantizarse; siempre es ensayo y error. Tampoco prédicas solemnes ni estrictas reglas legales lograrán que el destino de la moralidad sea menos precario. Y darnos cuenta de que ésta es

justamente la realidad, que todas las promesas de evitar que ésta sea la realidad son —y necesariamente deben ser— ingenuas o fraudulentas, ésa es la mejor oportunidad de la moralidad y también su única esperanza.

La oportunidad no es totalmente ilusoria, la esperanza no absolutamente engañosa. Dado el abrumador número de pequeños movimientos de músculos, tendones y huesos que deben coordinarse y sincronizarse para montar una bicicleta, tendríamos una buena excusa para proclamar que montar una bicicleta es teórica y prácticamente imposible. No obstante, la gente monta bicicletas, aunque continuamente pierda el equilibrio muscular y ocasionalmente se caiga. Y la gente en verdad actúa como agente moral y sigue la exigencia de la responsabilidad moral (aunque continuamente pierda el equilibrio moral y ocasionalmente se caiga).

«La gente tiene diversas prácticas para apoyar a sus amigos, elegir a sus amigos y abandonarlos», afirma Hubert Dreyfus [30]. Éstas son, empero, prácticas *no racionalizadas* (podríamos incluso adelantarnos y decir que son *no racionalizables*). No cumplen ningún propósito además de ser misteriosamente satisfactorias en sí; resultan abominablemente carentes de normas que podrían ayudarnos a calcular su «eficiencia». («En cuanto tienes amigos que beneficien tu salud o tu carrera», dice Dreyfus, «tienes una nueva amistad de tipo racional-tecnológico». Podríamos agregar: mientras tengas amigos que te diviertan, también tienes un nuevo tipo de amistad; una amistad en la que los amigos están para ti, en vez de que tú estés para ellos.) Por esta razón, tales prácticas son virtualmente incapaces de defenderse con el discurso; y cuando sus practicantes lo intentan, traicionan la naturaleza de su práctica y traspasan el área donde bastan sus habilidades para generarlas y sostenerlas. La redención discursiva destruye la realidad moral que pretende redimir: «Quieres legislar la calidad de vida y lo único que consigues es el curioso problema de que los aspectos receptivos y espontáneos de la calidad de vida se perderían si los legislaras».

Tal vez éstas no sean buenas noticias; quizá sería mejor —ciertamente menos mortificante y más cómodo— poder representar nuestras prácticas morales no racionalizables y no redimibles discursivamente conforme a principios universales firmes; posiblemente, en este caso, la ganancia compensaría las pérdidas. Mas esto no es posible —y no hay mucho que podamos hacer— por más que se rebele la mente moderna, lógica, o el espíritu estético posmoderno. La ambivalencia de la condición moral y la inseguridad del sondeo moral no se modificarán. Ésta es, quizá, la maldición de la persona moral, aunque también, ciertamente, su mayor oportunidad.

No nos queda sino repetir lo que dijo Arne Johan Vetlesen: «la responsabilidad para los otros es también una capacidad, y *se deriva* y es el logro de vivir con otros experimentados tal como *nosotros* experimentamos»[31]. Sin duda, es un logro; y los logros, como sabemos, pueden o *no* lograrse. Si bien, desde un punto de vista ético, *ser para* precede a *estar con,* y en el momento en que el yo establece interacción con el otro ya es responsable por el bienestar del otro, el único espacio donde el acto moral puede llevarse a cabo es el espacio social de «estar con», continuamente golpeado por las presiones entrecruzadas de los espaciamientos cognitivo, estético y moral. En este espacio, la posibilidad de actuar conforme a las sugerencias de la responsabilidad moral debe ser *salvada, recuperada* o *rehecha.* Contra todo lo previsto, la responsabilidad debe intercambiar su prioridad ahora invalidada u olvidada por la superioridad sobre los cálculos técnicos e instrumentales; una superioridad fundamentada, como sugiere Vetlesen, en el continuo «experimentamos». Si esto sucede, sólo será como un logro. No hay ni podrá haber ninguna garantía de que sucederá. Pero sucede todos los días, y continuamente, cada vez que las personas quieren, aman y brindan ayuda a quienes la necesitan.

7. MORAL PRIVADA, RIESGOS PÚBLICOS

No concuerdo con los ingenieros y técnicos que creen que los problemas que enfrentamos pueden resolverse con la llamada «respuesta tecnológica»... Yo creo que los problemas derivados de los avances tecnológicos son posiblemente irresolubles.

MAX BLACK

La «respuesta tecnológica» que objeta Max Black en la cita anterior se refiere a la noción promovida por ingenieros, técnicos y científicos, y aceptada sin reservas por un público acrítico, de que «si surge una dificultad técnica, siempre podrás resolverla inventando otra novedad tecnológica» [1]. Esto presenta un doble axioma: esto es lo que *puedes* hacer, pero también es lo que *deberías* hacer.

En nuestra época, la tecnología se ha convertido en un sistema cerrado: considera al resto del mundo como su «entorno»: una fuente de alimento, de materia prima para someterla a tratamiento tecnológico, o el basurero para los desechos —supuestamente reciclables— de ese tratamiento, y define las desgracias o infracciones como efectos de su propia insuficiencia, y los «problemas» resultantes, como una exigencia de más de lo mismo: mientras más «problemas» genera la tecnología, más tecnología se necesita. Sólo la tecnología puede «mejorar» la tecnología, curando los males de ayer con las medicinas milagrosas de hoy, antes de que se conozcan sus efectos secundarios y se necesiten nuevas medicinas mejoradas. Éste es, probablemente, el único problema «suscitado por los avances tecnológicos» que son verdaderamente «irresolubles»: no hay salida del sistema cerrado. No es una cuestión de problemas que exijan más tecnología, sino de la presencia misma de capacidad tecnológica que sólo «problematiza» aspectos del mundo que de otra manera no se considerarían «problemas» (esto es, estados de cosas «equivocados» que deben por fuerza ser alterados

«para mejorar»). Ni los que han aprendido a esperar la felicidad al final del camino ni los que sólo esperan la fatalidad pueden hacer nada más que dar vueltas en la noria que mantiene a la tecnología en marcha.

En una primera aproximación, lo que aquí está cerrado parece ser un sistema de *creencias* que se corroboran: la tecnología define el vocabulario de la narrativa mundial de tal manera que no permite sino la acción tecnológica y expresa cualquier problema como la exigencia de una «respuesta tecnológica». En lo que concierne a la necesidad de legitimación, este sistema cerrado se propaga y perpetúa a sí mismo; genera su propia justificación. Nadie ha expuesto esta notoria característica con más intensidad que Jacques Ellul. La tecnología, insiste, ya no necesita legitimación o, mejor dicho, se ha convertido en su propia legitimación. La *disponibilidad* misma de recursos técnicos utilizables aunque subutilizados («podemos hacer algo», «tenemos los medios y el *know-how*», «podemos arreglarlo») exige su *aplicación*; los recursos tecnológicos, por así decirlo, legitiman sus consecuencias y por ello hacen su uso obligatorio, al margen de los resultados.

La tecnología nunca avanza hacia nada salvo *porque* es impulsada desde atrás. El técnico no sabe por qué trabaja, y por lo general no le importa. Trabaja *porque* tiene instrumentos que le permiten realizar ciertas tareas, lograr una nueva operación con éxito [...].

No se definen metas, pero hay un motor colocado atrás que no tolera que la máquina se detenga [...].

La interdependencia de los elementos tecnológicos hace posible un gran número de «soluciones» para las cuales no hay problemas [...].

Dado que podemos ir a la Luna, ¿qué podemos hacer *en* ella y *con* ella? Cuando los técnicos alcanzaron cierto grado de tecnicidad en radio, combustibles, metales, electrónica, cibernética, etcétera, todo esto combinado hizo obvio que podríamos ir al cosmos. Se hacía porque podía hacerse. Nada más[2].

Podríamos decir que las «respuestas tecnológicas» se refieren no tanto al conjunto de medios disponibles y recursos de acción —artefactos ingeniosos y habilidad para usarlos— como a la incondicionalidad de la orden «de hacer algo», al margen de lo que sea ese «algo» que pueda hacerse o, quizá, no hacerse. Si algo puede hacerse, debería y deberá hacerse. Los medios justifican el fin, cualquiera que sea el fin que los medios produzcan: el resultado es valioso porque se dispone del *know-how*. En el umbral de la moderna revolución tecnológica, Auguste Comte expresaba el espíritu de la época con gran discernimiento y perspicacia en su famosa definición de progreso: «*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*» (saber para prever, prever para poder). Poder —tener la habilidad, ser capaz— como el propósito último, como el propósito «puro» que no es un medio para alcanzar algo más y que, por consiguiente, no necesita justificarse haciendo referencia a ese algo. No importa *lo que uno pueda hacer*, siempre y cuando *pueda hacerlo*. El destino del progreso moderno («progreso moderno» es un pleonasmo, sólo la modernidad se piensa en un movimiento progresivo) no es hacer esto o aquello, algo que pueda especificarse de antemano, sino incrementar la capacidad de hacer lo que sea que el «hombre» pudiera querer que se haga. (El «hombre» no puede desear algo que aún no sabe que puede conseguir.) La «respuesta tecnológica» es, en penúltima instancia, la declaración de independencia de los medios respecto de los fines; en última instancia, el anuncio de la soberanía de los medios sobre los fines. «Si tienes un auto, puedes viajar.» No importa el destino, sino tener el auto. Lo que cuenta, y lo único que cuenta, es estar en posición de considerar cualquier lugar como destino.

En la versión original de Hesíodo sobre el mito prometeico, Prometeo es castigado por los dioses por engañarlos al dividir la carne del sacrificio: por su arrogante intento de cambiar el orden preestablecido de las cosas, por su ignominioso cinismo al inmiscuirse en lo que a ningún ser humano le estaba permitido. El poema de Hesíodo fue compuesto para una audiencia que vivía en

defensa continua del pasado en que se fijaron los patrones, de una época «dorada» porque no conocía la amenaza de la caída. Para esa audiencia, el pasado representaba seguridad, y el futuro, peligro; el sufrimiento era el efecto colateral de romper la tradición, y un alejamiento de cómo eran las cosas y cómo deberían permanecer por disposición de la voluntad sobrehumana de los dioses. Fue en la versión posterior de Esquilo que el mito se revirtió: Prometeo sufrió su cruel castigo por llevarles a los hombres «las artes no sólo de curar, las matemáticas, la medicina, la navegación y la adivinación, sino la minería y cómo trabajar los metales»[3]. Los dioses ya no son los guardianes del orden que protege a los seres humanos de la caída; son unos miserables celosos aferrados a las «formas tradicionales» que representan, ante todo, su privilegio. Los dioses tratan de que los hombres retrocedan mientras ellos avanzan. Prometeo deja de ser el criminal fraudulento justamente castigado para convertirse en un héroe perseguido. Se convirtió en héroe cuando Atenas —única entre las civilizaciones antiguas— llegó al límite del moderno, desafiante y temerario impulso hacia lo gran desconocido, pavimentado y señalado tan sólo por la capacidad humana de movimiento. «La minería y cómo trabajar los metales», más que otra cosa, le dio al ser humano la capacidad de moverse e ir definiendo destinos conforme se movía. También le permitió liberarse de los más temibles grilletes: los de los fines fijos y predeterminados de la vida. «La técnica», nos dice Ellul, «nos permite rehacer la vida y su marco porque no estuvieron bien hechos». Mas «no estuvieron bien hechos» sólo significa que fueron hechos de manera diferente de como habrían sido si se hubieran aplicado los medios técnicos disponibles; el razonamiento es evidentemente tautológico y, por lo mismo, invulnerable. La tecnología se define como la «completa separación de la meta y el mecanismo, limitar el problema a los medios, y no interferir de manera alguna con la eficiencia [...]»[4].

LOS MEDIOS LIBERADOS

Liberar a los medios de los fines —ahora reconstruidos como restricciones— fue el fondo de la revolución moderna. Para liberarse, los medios debieron «exceder» a los fines; los actores debieron hacer más que los fines, y ya que los conocían bien, los hicieron imperativos. Es este exceso lo que le infunde al mundo moderno el único y novedoso sentimiento de libertad. Es este exceso lo que ha convertido a la modernidad en una continua transgresión, en una sucesión ininterrumpida de «nuevos inicios». Es este exceso lo que le arranca al rostro de la realidad las máscaras de sagrada providencia o dura inevitabilidad. Es este exceso lo que condena a la ignominia y, en última instancia, al «basurero de la historia» al pasado y a sus secuelas, la tradición.

En una versión clásica de la «revolución industrial» —nombre en código con el cual las narrativas etiológicas sintomáticamente ocultaron el irrevocable cambio de fines a medios como el principal motor del interés y la acción humanas— Phyllis Deane señaló la escasez de madera y energía como «el cuello de botella más importante para la expansión de la economía británica»[5]. La madera, ciertamente, no era sólo un material de construcción importantísimo, sino una fuente de energía, la energía con la que se contaba además de la limitada y restringida mano de obra. Los excesos no eran posibles ya que el abasto natural de madera permanecía estable. Para liberar los medios, era necesario aprovechar nuevas fuentes de poder que pudieran aumentarse (al menos por algún tiempo). Este logro introdujo en la era moderna la época de medios excesivos, liberados de los fines (tan sólo, como se comprobó más tarde, para hacer prisionero a su anterior carcelero). La Revolución Industrial, afirma Carlo M. Cipolla, «puede definirse como el proceso mediante el cual una sociedad logró controlar amplias fuentes de energía inanimada»[6].

En la época preindustrial —esto es, premoderna—, la energía que animaba los esfuerzos del ser humano era animada o absolu-

tamente dependiente de la bondad o inclemencia de la *naturaleza,* esto es, de las fuerzas que por definición rebasaban la capacidad humana, a saber, fuerza humana o animal, energía de ríos o viento. Su abasto era limitado aunque infinitamente renovable en el caso de la fuerza física —renovable mientras permaneciera limitada, ya que, como sabía cualquier boyero, a veces era posible obtener más energía de un animal a costa de empeñar el futuro abasto de energía—, y limitado y errático en el caso del agua o el viento. El común denominador de las fuentes de energía preindustriales era el sentimiento de dependencia y confinamiento que inspiraban. Es tan sólo un tipo distinto de poder, que puede utilizarse sin que la alegría del uso se enturbie por la preocupación del reabasto futuro: una energía que parece «agotarse» cada vez que la utilizamos, que alimenta esa sensación de libertad moderna, emocionante, «todopoderosa» e «incesantemente nueva».

En términos de Deane, la economía pasó de una base de «madera y agua» a otra de «carbón y hierro», «el logro más importante de la revolución industrial». Al decir lo anterior, más bien reitera la autoalabanza de la civilización de la «respuesta tecnológica»; de hecho, minar las riquezas de la tierra, que nunca se renovarán en la historia de la humanidad, es un logro, conforme a la conciencia de la modernidad, incluso «el más importante». No fue la planta industrial sino la mina el inicio del espíritu moderno y el símbolo más revelador de la práctica moderna. Sugiero que la minería es la metáfora de la civilización moderna o, de manera inversa, la totalidad de posiciones y estrategias modernas puede comprenderse mejor como una metáfora de la prospección.

La proliferación de prácticas mineras en los siglos XVIII y XIX fue, como sugirió Lewis Mumford, una revolución cultural total:

> La agricultura crea un equilibrio entre la naturaleza indómita y las necesidades sociales del hombre. Restablece deliberadamente lo que el hombre sustrae de la tierra; el campo arado, un huerto cuidado, un espeso viñedo, vegetales, granos; las flores son ejemplos de un propósito

disciplinado, crecimiento ordenado y belleza. El proceso de la minería, en cambio, es destructivo. El producto inmediato de la mina es desorganizado e inorgánico, y lo que una vez se extrae de la cantera o de la veta no puede sustituirse. Podríamos agregar que la ocupación continua en la agricultura mejora gradualmente el paisaje y muestra una mejor adaptación a las necesidades humanas, a diferencia de las minas que, por regla general y en unas cuantas generaciones, pasan rápidamente de la riqueza al agotamiento, del agotamiento al abandono. Por ello, la minería representa la imagen misma de la discontinuidad humana, hoy aquí y mañana ausente, ahora rebosante de ganancias, ahora agotada y vacía[7].

La práctica que reveló el depósito de un suministro inimaginado de energía fue, simultáneamente, el epítome de un orden humano totalmente nuevo. Las nuevas técnicas ejemplificadas en la minería eran rotundas, al igual que la «actitud tecnológica frente al mundo» que las hacía posibles. Jacques Ellul insiste en que «la revolución fue el resultado no de la explotación de carbón, sino de un cambio de actitud de toda una civilización». Una de las características irrevocables de este cambio, la nueva «plasticidad del medio social», fue resultado de la disolución de los grupos «naturales» (esto es, paradójicamente, la negativa de tratar a esos grupos como «naturales») al igual que los «tabúes sociales» que reproducían y reforzaban. El efecto inmediato de la disolución de grupos y de la ruptura de su escudo mental protector fue la atomización del complejo social en individuos aislados: indeterminados, desligados, sin arraigo, la atomización...

> [...] le confirió a la sociedad la mayor posibilidad de plasticidad, condición decisiva para la tecnología. La fragmentación de los grupos sociales engendró los enormes desplazamientos de personas a principios del siglo XIX y dio como resultado la concentración de la población exigida por la moderna tecnología.

Una vez más, no fue el movimiento masivo del reacomodo territorial de hombres y mujeres lo que permitió que el mundo de

cosas y humanos (y de las cosas humanas: humanos convertidos en cosas) fuese manejable para el tratamiento tecnológico, sino la manipulación de los individuos ahora «liberados» de previas tareas y definiciones. Tales individuos podían y, de hecho, debían estar sujetos a los procesos de «sistematización, unificación y aclaración»[8] donde se reproduce la técnica y por lo cual es prominente. No sólo individuos íntegros, sin duda: al haber sido desligados de los «grupos naturales» que los hacían íntegros, los individuos ahora podían disecarse aún más en aspectos, factores, funciones, cada uno poniendo en marcha una técnica diferente, cada uno «manejado» de manera individual en tanto se mantenían «aislados» otros aspectos fuera del campo de la visión durante el proceso. (Yo sugiero que el «individuo» —unidad in-dividual, no divisible— es el nombre del producto de la disolución moderna de colectividades, de hecho, un nombre inapropiado; incluso, el supuesto «in-dividuo» ha sobresalido sobre todo por su sorprendente divisibilidad, más aún, su fisiparidad, impensable en el caso de sus ancestros, en cuya vida los papeles y los actos, por diversos que fueran, eran estrechamente coordinados, entreverados e inseparables.) Había más que un vínculo casual entre los dos procesos. Hacer a los seres humanos adecuados para un tratamiento tecnológico era un efecto de la «revolución tecnológica» total para posicionar y manejar la «naturaleza», pero esto último no sería posible si los «recursos humanos» no se hubieran liberado primero para ser utilizados en esfuerzos concentrados, de escala masiva, para ser agitados hasta eliminar los recursos, herramientas e instrumentos sobrantes, en un intento febril de encontrar medios a los cuales pudieran servir.

Como dijo Max Weber, el mundo conjurado por la tecnología es un mundo «des-encantado»: un mundo sin significado propio al carecer de «intención», «propósito» o «destino». En este mundo, la «necesidad natural» es una abominación, una ofensa de lesa majestad a la elevada y poderosa humanidad; y cualquier resistencia de «materia muerta» no es sino un obstáculo que debe supe-

rarse. Por otra parte, las necesidades —apoyadas en los recursos técnicos— se convierten en derechos humanos que nada podría cuestionar o argumentar, ni siquiera las necesidades de otros seres humanos —que no estén apoyados por estos recursos—. En la modernidad, afirma Louis Dumont:

> No hay un orden mundial significativamente humano [...]. Este mundo, carente de valores, donde se superagregan valores por elección humana, es un mundo subhumano, un mundo de objetos, de cosas [...]. Un mundo sin el hombre, un mundo del cual el hombre se ha eliminado a sí mismo deliberadamente y en el que, por ende, él tiene la capacidad de imponer su voluntad[9].

Debido a que el significado siempre está cercano, siempre en espera mas no aún, lo «que es» no tiene autoridad sobre el «debería ser». (La ciencia moderna, a tono con el espíritu de la revolución tecnológica, rápidamente produjo la definición operativa de ser que prohibió el uso de términos relacionados con valores y, por lo tanto, convirtió el precepto «los valores no pueden deducirse de la realidad» en una verdad tautológica.) Conforme a las circunstancias, el derecho de definir metas podía cederse libremente a la capacidad actual de hacer que las cosas sucedan; si algo puede hacerse, no hay autoridad en cielo o tierra que tenga el derecho de prohibir que suceda (a menos, esto es, que esa autoridad tenga a su disposición una capacidad aun mayor de hacer que las cosas sucedan según su elección). Ello hace que el mundo construido por la tecnología sea exquisitamente flexible, fluido, rebosante de oportunidades y resistente a cualquier fijación. También lo hace moldeable, vulnerable, indefenso: presa fácil del ingenio y el *know-how* tecnológico; un campo fértil para apetitos insaciables; «el otro», cuyo tratamiento cancela la distinción entre relación amorosa y violación.

La justificación ideológica de la sociedad tecnológica es buscar la mejoría: originariamente, era la visión de un hábitat orde-

nado, con una organización lógica y estrechamente vigilada, que sustituía al desorden errático de la naturaleza. Al desorden, empero, le fueron arrancadas sus raíces naturales tiempo atrás y ahora es prácticamente una obra del hombre: el sedimento, o desecho, del pasado aceleramiento tecnológico. Los poderes milagrosos de la tecnología están íntimamente relacionados con la estratagema del enfoque cercano: para que un «problema» se convierta en una «tarea», primero hay que aislarlo de la maraña de conexiones con otras realidades, mientras que las realidades a las que está conectado no cuentan y se diluyen en el «trasfondo» indiferente de la acción. Es gracias a esta condensación deliberada de esfuerzo y olvido voluntario de lo demás que la acción tecnológica es tan maravillosamente eficaz; si intentara extender su atención más ampliamente, tomar en cuenta todos los enmarañamientos diversos de la «tarea que debe hacerse», no sería tecnología, «tal como la conocemos». La técnica orientada a la «totalidad» es una contradicción. De cualquier manera, la «totalidad» se define lógicamente sólo como algo que «permanece más allá» del campo en el que se enfoca momentáneamente la atención y, por ende, es responsable de las consecuencias «no anticipadas» de la acción; desde el punto de vista de la acción tecnológica, la totalidad es, por regla, «lo que *no* se ha tomado en cuenta». Ciertamente, la acción tecnológica siempre sustituye un orden que —al confrontarse con el modelo de dicho orden— se percibe como des-orden, aunque siempre es un orden *local* que se produce en el extremo final de la acción tecnológica. Dado que la tecnología siempre considera al mundo una colección de fragmentos —fragmentos nunca mayores de lo que el actor puede manejar plausiblemente por los medios y recursos de los que dispone— y siempre selecciona un fragmento a la vez para enfocarlo de cerca, el resultado general del orden local no puede ser otro que el desorden global. Los órdenes locales están fuera de equilibrio con lo demás; el mejoramiento local rara vez supera los efectos colaterales del nuevo desequilibrio.

ENCUBRIMIENTO TECNOLÓGICO DEL YO MORAL

Lo anterior funciona para totalidades grandes y pequeñas: tanto para el planeta como para la totalidad denominada «personalidad», «yo humano» o —con el término equívoco ya visto— «individuo». Como observó Harry Redner, «los hombres han inventado una manera de dominar, controlar y desechar sistemáticamente todas las cosas, lo cual, en primera instancia, se dirigió contra la Naturaleza, aunque ahora se percatan de que también se está volviendo en su contra...» [10]. Y difícilmente podría ser de otra manera. La sola tecnología de la totalidad construye, reproduce y hace vulnerable la totalidad de la propia tecnología; tecnología como *sistema cerrado*, que no tolera cuerpos extraños en su interior y celosamente devora y asimila todo lo que se encuentre cerca. La tecnología es el único in-dividuo genuino. Su soberanía sólo puede ser indivisible y sin excepciones. Ciertamente, no se exceptúan los seres humanos.

Al igual que todo lo demás, los seres humanos modernos son objetos tecnológicos. Y al igual que todo lo demás, han sido analizados —divididos en fragmentos— y luego sintetizados de maneras nuevas: como arreglos o sólo colecciones de fragmentos. Y éste no fue un logro que se diera de una buena vez: el ensamblado y desensamblado se suceden continuamente y desde tiempo atrás se autoimpulsan, ya que la síntesis, que no es sino otro arreglo de fragmentos, no puede ser una invitación constante —una presión todopoderosa— para realizar un análisis novedoso y mejorado. «Cada técnica humana», afirma Ellul, «está circunscrita a una esfera de acción, y ninguna abarca al hombre en su totalidad» [11]. Posiblemente las técnicas se dirijan al hígado y, entonces, cualquier cosa que les suceda a los riñones no será sino un efecto secundario. O posiblemente estén dirigidos a obtener más seguridad en sí y lo que suceda con la exención de los deberes paternos es únicamente el efecto colateral. Con los lentes de la tecnología, los seres

humanos siempre parecen como la conjunción de un «problema» muy enfocado y un área vasta aunque opaca de efectos colaterales desenfocados.

El producto de dividir/partir/fragmentar/atomizar la necesidad y la capacidad tecnológica es la división de la experiencia. El *know-how* tecnológico parece dividir a los seres humanos en expertos o manuales de «hágalo usted mismo» escritos por expertos. Abiertamente, cada encuentro no hace mucho más que transmitir el consejo específico sobre cómo manejar el «problema» enfocado. Oculta aunque insidiosamente, transmite el mensaje general y decisivo sobre el mundo subdividido en «problemas» y la conveniencia de abordar «un solo problema a la vez», de «cruzar cada puente conforme llegamos». Cada instrucción tecnológica se promueve a sí *y* al mundo donde se dan las instrucciones de acuerdo con la tecnología: como un fragmento y el *principio* de la fragmentación. Anthony Giddens escribió lo siguiente sobre la «recapacitación», incluso el «empoderamiento» de hombres y mujeres modernos por medio de la «reapropiación» de conocimiento experto: «el individuo tiene la posibilidad de someterse a una nueva capacitación parcial e intensiva con respecto a decisiones específicas o un curso de acción previsto... El empoderamiento está disponible para cualquiera, como parte de la reflexividad de la modernidad» [12]. Sin duda, esto es correcto, aunque falta reconocer que las habilidades obtenidas como resultado de la recapacitación o reapropiación no son del mismo tipo que las habilidades seleccionadas en primera instancia por la experiencia tecnológica y que —aún más importante— el proceso de recapacitación involucra un paquete que incluye la aceptación implícita o explícita de la autoridad colectiva de la experiencia y de un concepto del mundo como colección de fragmentos; concepto que *todos* los expertos, no obstante la diversidad de sus opiniones, avalan y promueven en forma unánime. Lo que también falta es reconocer que existe un límite exterior a la «reflexividad moderna», el cual ningún individuo que haya recibido recapacitación,

justamente por haber sido capacitado de esta manera, tiene la oportunidad de transgredir. Ese límite es impuesto por el estatus del mundo, primero fragmentado y luego rearmado por la tecnología como una colección de fragmentos. En el proceso de una recapacitación guiada por expertos, los habitantes de la modernidad interiorizan el mundo con todo y los poderes fragmentadores de los expertos, que son simultáneamente constructores colectivos, administradores y portavoces del mundo. Lo que los recapacitados pierden en el proceso es la capacidad de concebirse como individuos, como una totalidad «mayor que una colección de fragmentos».

Para citar una vez más a Ellul: si cada técnica por separado puede en verdad «asegurar su inocencia» (esto es, negar que está «trabajando con el hombre íntegro» y recordar obstinadamente que aborda este problema aquí y ahora, y nada más), es la totalidad de técnicas lo que cuenta, así como el hecho de que todo ese campo ha sido dividido entre ellos sin dejar residuos. Lo que cuenta es «la convergencia en el hombre de una pluralidad, no de técnicas, sino de sistemas o grupos de técnicas. El resultado es un totalitarismo operativo: ninguna parte del hombre es ya libre e independiente de estas técnicas» [13]. Ninguna parte del yo queda libre del procesamiento tecnológico que podría servir como el «punto de Arquímedes» para revertir el proceso, o como un puente con el cual iniciar la renovación de la integridad del yo. Podemos cuestionar el consejo de los expertos, podemos enfrentar a un experto con otro, robar la experiencia y jugar con ella intrépidamente. Lo que no podemos hacer es enfrentar la tecnología, ya que no sería tecnológico y no llevaría a más avances tecnológicos ni a reforzar la regla tecnológica.

Tecnología significa fragmentación, de la vida en una sucesión de problemas, del yo en un grupo de facetas que generan problemas, cada uno de los cuales requiere diferentes técnicas y grupos de expertos. Una vez que ha concluido el trabajo de fragmentación, lo que resta son diversas necesidades que se satisfarán solici-

tando bienes o servicios específicos, y diversas restricciones internas o externas, las cuales a su vez serán rebasadas, una por una, de manera que ésta o aquella infelicidad ocasional pueda suavizarse o eliminarse. En un régimen benigno que jura buscar la felicidad universal y profesa la legitimidad de todos los deseos, las necesidades pueden convertirse en derechos, y las restricciones denunciadas, en manifestaciones de injusticia. Ningún régimen, empero, por benigno, humano, permisivo o liberal que sea, permitiría desafiar la realidad sacrosanta del yo fragmentado.

El yo moral es la víctima de la tecnología más evidente y notoria, ya que no puede sobrevivir a la fragmentación. En un mundo mapeado por necesidades, en el que abundan los obstáculos para su gratificación acelerada, aún queda mucho espacio para el *homo ludens, homo oeconomicus y homo sentimentalis;* para el jugador, el emprendedor o el hedonista, pero no para el sujeto moral. En el universo de la tecnología, el yo moral, dados su negligencia de cálculo racional, desprecio por usos prácticos e indiferencia frente al placer, se siente y es un extraño no deseado.

El sujeto no enfrenta nunca la totalidad, ya sea del mundo o de otro ser humano. La vida es una secuencia de enfoques múltiples y diversos, cada uno parcial y, por ende, al igual que las técnicas, con derecho de reclamar inocencia moral. La fragmentación del sujeto y del mundo se atraen y refuerzan mutuamente. El sujeto nunca actúa como una «persona total», tan sólo como un portador momentáneo de uno de los varios «problemas» que marcan su vida; tampoco actúa sobre el Otro como persona, ni sobre el mundo como totalidad. Si el efecto de la acción del sujeto rebasara por un instante el molde del fragmento, esto se explicaría pronta y confiadamente como un «percance», una «consecuencia no prevista», una coincidencia desafortunada que nadie quería que sucediera; en todo caso, como un acontecimiento que no arroja ninguna sombra sobre la integridad moral del actor. De entre los intereses parciales y obligaciones enfocadas, no es probable que se hagan las paces con una arrolladora responsabilidad por el Otro o

por el mundo. La acción orientada hacia la tarea no admite un punto de orientación fuera de la unión entre la tarea que debe hacerse y el actor que la realizará.

Lo anterior no excluye la posibilidad de que los yos fragmentados se comprometan con causas colectivas: de hecho, es posible que ocurra tal compromiso cuando las necesidades son más intensas al expresarse en compañía, y los intereses se atienden mejor cuando se comparten. No obstante, las causas, al igual que las tareas y los actores que las llevan a cabo, estarían igualmente fragmentadas. La colectivización sólo haría colectiva la fragmentación y reforzaría los poderes centrífugos que mantienen al yo desmembrado. Ésta es la característica de la forma de colectivización prevaleciente, de los llamados «movimientos sociales». Los movimientos sociales contemporáneos, como toda organización en la sociedad tecnológicamente estructurada, por lo general se abocan a una tarea; y sólo se involucran en tareas auxiliares que ayuden al éxito de la tarea principal. Por lo general, son movimientos en torno de un solo problema y, por ello, confirman el principio de singularidad y la suposición de autonomía o autocontención de problemas. Indirecta e inadvertidamente, corroboran la imagen del mundo formado por problemas que pueden abordarse y resolverse de manera individual e independiente. De buen o mal grado, cooperan para mantener la *totalidad* del actor y del mundo fuera de foco y, por consiguiente, para sustituir las normas éticas por estándares de eficiencia, y la responsabilidad moral, por procedimientos técnicos.

Propongo que el fragmentarismo inducido por la tecnología, que en un polo da por resultado el encubrimiento de la naturaleza sistémica del hábitat humano, y en el otro, el desmembramiento del yo moral, es una de las principales causas —supuestamente la principal— de lo que Ulrich Beck, y tras él un grupo creciente de expertos, llamó *Risikogesellschaft* (sociedad de riesgo). La búsqueda de la eficiencia enfocada en problemas, supuestamente el activo más poderoso y estimado de la tecnología, da por resultado

impulsos de maximización descoordinados. Incluso si cada impulso resuelve eficazmente la tarea que debe hacerse —o, mejor dicho, *debido a que* es tan eficaz—, el resultado global es un volumen e intensidad de desequilibrios sistémicos cada vez mayores. La estrategia que fue aclamada por su éxito espectacular en la construcción de órdenes locales es un factor de medular importancia del desorden global que aumenta rápidamente.

LA «SOCIEDAD DE RIESGO», ÚLTIMO BALUARTE DE LA TECNOLOGÍA

En el curso de la modernización, afirma Ulrich Beck, las amenazas y los peligros de los poderes de la tecnología hecha por el hombre crecieron continuamente, hasta que pasamos de la etapa moderna de la «sociedad industrial» a la «sociedad de riesgo», donde la lógica de producir riqueza gradualmente queda desplazada por la lógica de evitar riesgos y por la administración de éstos. En este caso, la cuestión es cómo prevenir, minimizar, dramatizar o cuestionar los riesgos y las amenazas producidas de manera sistemática como parte de la modernización. Los problemas más graves que enfrenta actualmente la humanidad y a los que debe hacer frente la tecnología son los que «resultan del propio desarrollo tecnoeconómico» [14]. Según Beck, esto provoca cambios medulares en la naturaleza de la modernidad.

En primer lugar, a diferencia de los antiguos peligros que la modernización se propuso eliminar o diluir, los nuevos, producidos por la propia modernización, resultan invisibles y no se reconocen como tales; sobre todo, no pueden ser descubiertos, mucho menos abordados por personas no expertas: las posibles víctimas de tales peligros. Las nuevas amenazas «necesitan los "órganos sensoriales" de la ciencia: *teorías, experimentos, instrumentos de medición, para hacerse visibles o interpretables como amenazas*».

Gracias a la ciencia, los peligros pueden (o al menos podrían) descubrirse anticipadamente, de manera que se pueda hacer algo: «en la medida en que los riesgos de la modernización se vuelven científicos, se elimina su latencia». La ciencia es, igual que antes, un importante vehículo de progreso, pero de manera novedosa: *«la crítica transmitida públicamente sobre el desarrollo anterior se convierte en el motor de la expansión»* [15]. La ciencia, por así decirlo, fomenta el progreso al revelar y criticar la naturaleza perjudicial de sus logros anteriores. Lo que esto significaría, empero, si se adoptara una visión desapegada, es que la ciencia está sumamente ocupada produciendo, o alentando la producción, de los objetos de su futura indignación; reproduce su propia indispensabilidad al apilar errores y amenazas de desastres, de acuerdo con el principio «ya ensuciamos esto, tenemos que limpiarlo» y, con mayor énfasis, «éste es el tipo de suciedad que sólo nosotros sabemos cómo limpiar».

En segundo lugar, «la determinación de riesgos está *basada* en *posibilidades* matemáticas» [16]. El riesgo podría *determinarse,* o sea, medirse *objetivamente* —esto es exactamente lo que la ciencia afirma hacer, y muy bien— al calcular la probabilidad estadística de que suceda un desastre, así como la posible magnitud de éste. También podemos observar que si la amenaza del desastre es grave, poder calcularlo es —pese a toda lógica— consolador. Las estadísticas son lo mejor después de la certidumbre, y si no podemos estar seguros de nuestra seguridad, al menos podemos calmar la ansiedad un poco si la probabilidad de que estamos verdaderamente a salvo se afirma en términos inciertos. Gracias a la probabilidad, el destino de la posible víctima no es fatal ni certero, lo cual, obvia e innegablemente, sólo tiene un uso práctico para las compañías de seguros, pero aporta cierto grado de tranquilidad psicológica por medio de la *ilusión* de controlar el destino. Pese a los riesgos, es posible seguir calculando, eligiendo, jugando el juego de la racionalidad. Ciertamente la razón gobierna, todo está en orden. La «sociedad de riesgo» sigue siendo un modo legítimo de

modernidad familiar, y no hay necesidad de cuestionar el credo que la sustenta: que aplicando la razón, podríamos, conjuntamente, doblegar las realidades conforme a nuestra voluntad para hacer más placentera nuestra estancia en el mundo.

Tercero, la «sociedad de riesgo» es una etapa *reflexiva* de la modernidad. La reflexividad «significa escepticismo», aunque el escepticismo no es un recién llegado a la casa de la modernidad; por ende, reflexividad «significa no menos sino más modernidad» [17]. La implicación tácita aunque penetrante de la descripción de la «sociedad de riesgo» es que se trata de un territorio marcado por atalayas y contadores de Geiger; que «reflexionar» hace al mundo más seguro y saber qué sucede significa saber cómo seguir adelante.

Esta implicación por lo general tácita es mencionada por Anthony Giddens: el resultado de la reflexividad —la evaluación de riesgos— es «fundamental para colonizar el futuro»; por ende, «monitorizar los riesgos» es un «aspecto clave de la reflexividad moderna». Después de hacer un estudio detallado sobre el impacto de las estadísticas médicas de mortalidad para evitar riesgos de salud, Giddens lo presenta como un patrón de lo que podría significar para el ciudadano del mundo moderno actual esta nueva sensibilidad al riesgo, el cálculo de probabilidades y la reflexividad en general. Monitorizar los riesgos de salud, afirma Giddens:

> Proporciona un ejemplo excelente, no sólo de una reflexividad rutinaria relacionada con los riesgos extrínsecos, sino de la interacción entre sistemas expertos y la conducta de los legos en relación con el riesgo. Los especialistas médicos y otros investigadores producen materiales a partir de los cuales se obtiene el perfil de riesgo. No obstante, los perfiles de riesgo no son exclusividad de los expertos. La población es consciente de ellos, aun cuando sea de manera práctica y burda; incluso a la profesión médica y otras agencias les interesa que sus hallazgos estén a la disposición de cualquier persona común. Los estilos de vida que sigue la población están influidos por la manera como reciben estos hallazgos... [18].

En la versión de Giddens encontramos el constante efecto «de arriba hacia abajo» en la preocupación de las ciencias por el cálculo de probabilidades: ahora los individuos pueden tomar caminos más seguros, abstenerse de hacer lo que los expertos han señalado como peligro alto o medio y, en general, darle más cuerpo al perenne sueño moderno de «colonizar el futuro». Frente a esta narrativa benigna, Scott Lash presenta la perspectiva preocupante sobre los «límites de la reflexividad» que se refieren, en primera instancia, a la falta de identidad e incluso coordinación entre la capacidad subjetiva de reflexión y la inmunidad del mundo a las medidas prácticas que podrían derivarse de la reflexión [19]. En realidad, podrían señalarse algunos factores que devalúan los activos que ofrecen las «estadísticas sobre riesgos» científicamente aprobadas para individuos empeñados en «colonizar» su futuro; se podría sospechar, además, que en un número considerable de casos, la información sobre riesgos de hecho podría disminuir la capacidad individual para controlar el destino individual.

En primer lugar, la información sobre riesgos dirigida al público lego y transmitida a manera de «manuales de hágalo usted mismo» resulta en una *privatización* contrafactual de los riesgos: tal como funciona la información sobre riesgos, los peligros producidos colectivamente se «desechan» en los mundos privatizados de víctimas individuales y se traducen como realidades que cada uno confronta y combate de manera individual. Los riesgos son preseleccionados y preprocesados, de tal manera que la conciencia de peligro viene acompañada por la insinuación de que la culpa de la continua exposición al riesgo y de no evitarlo es individual. Desde este punto de vista, los ejemplos de las estadísticas médicas están bien seleccionados: sugieren —sin necesidad de mayor argumento ni de ofrecer la posibilidad de la objeción lógica— que virtualmente cualquier cosa que hagamos para reducir las amenazas de salud está en manos de la persona consciente de su salud. Su mensaje encubierto contradice el conocimiento teórico de la «sociedad de riesgo», que se reproduce por procesos masivos que rebasan el

control de sus víctimas; tanto en su impacto pragmático inmediato como, aún más, en los efectos «didácticos» de largo plazo, el mensaje oculta el hecho de que, como insisten Scott Lash y Brian Wynne en su prefacio a la edición inglesa de Beck:

> El riesgo principal, incluso para las actividades técnicamente intensivas (de hecho, tal vez sobre todo para ellas) es [...] la dependencia social de instituciones y actores que podrían ser —y cada vez son más— extraños, oscuros e inaccesibles para la mayoría de las personas afectadas por los riesgos en cuestión.

Lash y Wynne llegaron a la conclusión de que la «conciencia pública» de los peligros está tan moldeada que la débil credibilidad de las instituciones podría repararse «sin cuestionar de manera fundamental las formas de poder o control social implícitas». Después de analizar un caso característico de evaluación de riesgos emitida por los toxicólogos del científicamente afamado Comité Asesor para el uso de Pesticidas, Lash y Wynne emiten su veredicto: «El modelo idealizado del sistema de riesgos, reflejado en el enfoque de los científicos centrado en las pruebas de laboratorio, no sólo contenía suposiciones físicas cuestionables, sino un modelo ingenuo de esa parte de la sociedad»[20]. Yo sugeriría que, al margen de la ingenuidad que hubiera en el modelo presentado, no se trataba de un error lamentable que podría repararse; era un error deliberado o, por lo menos, inevitable. El modelo de «sociedad de riesgo» no puede absorber el concepto medular de Lash sobre los «límites de la reflexividad» sin modificarse notoriamente, sin transformarse del más reciente baluarte ideológico de la tecnología —el último intento por defender el predominio de la tecnología en condiciones del desencanto posmoderno con el potencial liberador del «desencanto del mundo» original de la modernidad— en la estruendosa embestida en contra de la justificación y el fundamento de la sociedad guiada por valores tecnológicos.

El tipo de reflexividad a la que el público está acostumbrado gracias a las evaluaciones de riesgo dirigidas al conocimiento y uso populares esquiva y desvía los golpes que posiblemente de otra manera tendrían una mejor oportunidad de apuntar a las verdaderas causas de los peligros actuales; tal como se da, permite que las estrategias de inspiración tecnológica de maximización de la eficiencia y orientación a problemas sobrevivan a sus consecuencias no predispuestas y, por ende, que surjan de las pruebas con la capacidad de producir peligro intacta. Esto sucede incluso en casos cuando el rastreo de riesgos conduce de buen o mal grado a la puerta de este o aquel culpable concreto: por ejemplo, una «gran corporación» que ha producido el perjuicio «rastreable hasta el origen» en una escala que evidentemente trasciende la capacidad individual de repararlo o, mejor aún, un grupo empresarial con el suficiente dinero para ser chantajeado a pagar por su porción individual del pecado colectivo. Al igual que en el caso antes mencionado de privatización explícita de evitar y administrar riesgos, se cumple con el requisito de la explicación y la culpa individuales, así como con la promesa de que los peligros desaparecerían si tan sólo cada uno de nosotros ejerciera un poco más de vigilancia y autocensura. En otras palabras, es posible que la reflexividad incremente, en vez de disminuir, la tendencia suicida del predominio tecnológico. Esto bien podría ser el significado genuino —aunque no necesariamente intencionado— de la proposición de Beck, en el sentido de que reflexividad significa «no menos sino más modernidad».

Otra «verdad» que evita el supuesto atajo entre reflexividad y prevención del peligro son los poderosos intereses que en una sociedad de consumo guiada por el mercado deben surgir en torno de cada ansiedad, pánico o temor, que se consideran adecuados para presentarse como «puntos de venta» en el esfuerzo constante de comercializar productos básicos destinados al consumo individual. El valor comercial potencial del temor al riesgo es infinito. Es posible conseguir lo que sea —esto es, cualquier volumen de

ventas— aprovechando el temor a riesgos de salud fomentados de manera ingeniosa. (Los riesgos verdaderos o inventados de la obesidad, o el miedo a los ácaros que provocan asma, que se encuentran en las alfombras, o de la «mugre que ves y la mugre invisible» en las partes más recónditas del fregadero de la cocina han generado millones de dólares.) Combatir los riesgos se ha convertido en un negocio enorme y sumamente lucrativo, y continuamente escuchamos que se perpetuará a sí mismo: las curas para los peligros que vemos —o que nos muestran, o se nos sugiere imaginar— por regla general crean peligros que no vemos, o no nos han mostrado o nos han impedido imaginar. Debido a la institucionalización del «combate» de «riesgos», un fabricante de artículos para combatirlos que tenga la suficiente flexibilidad podría derrotar de vez en cuando una amenaza específica —real o imaginaria— y, por consiguiente, adquirir renombre y almacenar la confianza pública en beneficio de productos futuros. No obstante, la desaparición total de peligros provocados por el hombre, si acaso llegara a suceder, significaría un desastre comercial (afortunadamente, esto no se vislumbra en el futuro). Para mantener lubricado el motor del mercado de consumo, es necesario hacerle publicidad a un número constante de peligros, los cuales deben traducirse en demanda del consumidor: peligros «hechos a la medida» del combate de riesgos privatizado. Podríamos concluir que la manera como se ha institucionalizado la administración de riesgos en la sociedad de consumo da pábulo al despliegue de la reflexividad, no tanto como instrumento de libertad individual, control del destino o «colonización del futuro», sino como un medio para convertir la ansiedad del público en utilidades corporativas y desviar su preocupación del mecanismo de perpetuación del peligro.

Las perspectivas de detener la producción masiva de peligros son escasas, dado que la mayoría de las posibles víctimas, así como de aquellos atormentados por la posibilidad de compartir su destino, hace mucho se convirtieron, consciente o inconscientemente.

en parte del mecanismo de reproducción del peligro y, aunque muchos quisiéramos —en teoría— la desaparición total de sus productos, siempre habrá quienes reaccionemos con horror o enojo ante el desmantelamiento de cualquiera de sus partes, y virtualmente todos resentiríamos profundamente cualquier golpe al mecanismo. Nos preocupa profundamente que el llamado «crecimiento económico» se desacelere o caiga en una recesión, y todos los gobiernos, al margen de su matiz político —en nuestro nombre y beneficio—, juran impedir que esto suceda.

Seguramente no nos alegraría que los productos manufacturados que saturan nuestra vida diaria y hemos llegado a considerar indispensables para una vida decente y agradable fueran retirados de circulación, o se distribuyeran en menores cantidades, tan sólo para controlar el agotamiento de recursos naturales o reducir el peligro que les estamos causando al aire y a las fuentes de agua. Todos lamentamos la contaminación y la inconveniencia provocada por la privatización de los «problemas de transporte» debido a las compañías automotoras, pero la mayoría nos opondríamos acaloradamente a que se aboliera el uso de automóviles particulares, además de que esta industria genera al menos uno de cada siete empleos, directos o indirectos. Por ello, una baja en la producción de automóviles se interpreta como un desastre nacional. Todos nos levantamos en armas en contra de la acumulación de desechos tóxicos, pero la mayoría intentamos paliar nuestros temores exigiendo que éstos sean confinados en el patio trasero de otros, preferentemente distantes. Declararle la guerra al colesterol provocaría enormes manifestaciones de los granjeros en defensa de sus mercados de leche y manteca. Hacer tomar conciencia de los peligros del cigarrillo representaría un desastre no sólo para las empresas tabacaleras —que fácilmente podrían diversificar su capital—, sino para millones de campesinos pobres, para quienes el cultivo del tabaco representa su única fuente de ingresos. Queremos más autos, más veloces, para irnos de paseo a los bosques, tan sólo para encontrar que ya no hay bosques porque murieron

debido a las emanaciones de los automóviles. Posiblemente desconfiemos profundamente del sistema industrial que genera tantos peligros, pero cada fragmento de ese sistema encontrará en sus gerentes y empleados sus más sólidos defensores, dispuestos a tomar las armas con tal de prolongar su existencia. Temblamos ante la idea de los campos de batalla, pero mucho menos ante la idea de los artefactos que hacen posible esta muerte. Sin duda, propietarios, trabajadores, tenderos y miembros del parlamento local unirían fuerzas para proteger fábricas de armas, astilleros de la marina o fábricas que producen químicos potencialmente mortíferos; siempre y cuando, desde luego, dichas fábricas sean «ambientalmente sanas» para los votantes del político en cuestión. Los nuevos pedidos de armamento son motivo de celebración, su cancelación es causa de pesar. Ante el colapso del «imperio del mal», con sus enormes institutos militares dedicados a la investigación y al desarrollo de armas «novedosas y mejoradas» —lo que ya no nos obliga a vender nuestras existencias de armas sin utilizar cada determinado número de años, por temor al «avance» genuino o supuesto del enemigo—, se han buscado nuevos blancos —con nuestro apoyo— para vaciar los almacenes del ejército saturados de armas y hacer espacio para las nuevas. Si bien soñamos con un mundo más seguro y pacífico, los vendedores de armas buscan servilmente los favores de pequeños y grandes dictadores, con el subsidio o sin éste de su gobierno, promoviendo su mercancía no sólo como armas defensivas, sino como el medio para que el pobre individuo alcance el poder y la gloria. Por último —y no menos importante—, estamos sumamente preocupados por lo que llamamos «explosión demográfica», aunque todos, naturalmente con razón, aplaudimos el «progreso», los avances científicos para prolongar la vida de las personas; y todos estamos ansiosos de participar personalmente de estos logros. No se trata tan sólo de que lo que para unos es bueno para otros no lo es; lo más desconcertante es que en el caso del frente unido contra los riesgos, lo que es malo en grandes cantidades, en dosis pequeñas resulta ser el

nutrimento cotidiano del que la mayoría no puede, o no desea, prescindir. Al margen de cómo construyamos la imagen del «interés común», los intereses locales —los que verdaderamente cuentan y mueven a la acción a las personas— a la larga militan en contra de su defensa. Ésta es, tal vez, la más confiable de las garantías y los dispositivos de protección de la tecnología.

Con frecuencia se ha tenido la esperanza de que los peligros producidos por la «sociedad de riesgo», al no ser supuestamente «específicos de clase», podrían, a diferencia de los males generados por la sociedad industrial en su forma clásica ya lejana, sugerir la unificación de quienes padecen en una armoniosa fuerza activa de oposición. Beck admite que si bien es cierto que la distribución de riesgos difiere de la distribución de riqueza, esta circunstancia «no excluye que los riesgos se distribuyan de manera estratificada o en ciertas clases»; señala que, *objetivamente*, «los riesgos muestran un efecto igualatorio»; todos estamos amenazados y objetivamente predispuestos para unirnos a los batallones de autodefensa. «En las posiciones de clase», afirma Beck, «el ser determina la conciencia, mientras que en las posiciones de riesgo, por el contrario, la *conciencia (el conocimiento) determina al ser*»[21], lo que se necesita para que la gente se una en la lucha es conocer los riesgos, particularmente la universalidad de los peligros que involucran. Debido a que, como recordamos, la ciencia crea y distribuye el conocimiento necesario sobre los riesgos, podríamos suponer que, conforme al modelo de Beck, a ésta se le ha asignado el papel principal en la próxima movilización política en contra de los riesgos.

Una ciencia que avale una guerra de agotamiento contra los riesgos parece una perspectiva asaz improbable debido a la fuerza de los argumentos antes mencionados: a pesar de que se ha declarado que la detección y la administración de riesgos son las funciones sociales indispensables y más valiosas de la ciencia y la tecnología, ambas se alimentan, perversamente, de la resistencia y vitalidad de la misma enfermedad que están destinadas a —o se

han propuesto— desarmar y demoler[22]. *Objetiva y subjetivamente,* son una fuerza importante para perpetuar, más que detener, la propensión del sistema social para generar riesgos. La guerra contra los riesgos es el último baluarte de la ciencia y la tecnología, y ningún general desea regresar a la vida civil, y mucho menos a la incertidumbre de una desmovilización posterior a la guerra.

Al margen del papel de «doble agente» que tiene la ciencia, existen otras razones de peso para dudar de la capacidad para lograr una oposición unida a la cada vez más intensa sensibilidad frente a los riesgos derivados de los desarrollos tecnológicos. En primera instancia, los peligros difieren en cuanto a su posible rango y alcance, de manera que no todos los afectados se preocupan por igual ni simultáneamente. En segundo lugar, siempre es posible pagar para evitar más de un peligro, siempre y cuando el precio no exceda nuestras posibilidades. (O, por lo menos, esto es lo que se nos hace creer; durante la guerra fría, la industria de protección nuclear ofrecía un amplio rango de refugios privados del Holocausto con tres grados diferentes de seguridad, cada uno con su precio, cuya función principal era traducir niveles de riqueza en niveles de seguridad.) En ocasiones es posible pensar en un pago colectivo para escapar del peligro, y gran parte de los esfuerzos políticos inspirados en los riesgos se destinan a diseñar políticas de protección local, cuyo inevitable efecto colateral es incrementar los peligros que amenazan a otros lugares. No hay, por ende, una línea directa que vaya de la disponibilidad, e incluso la adquisición de conocimiento, a acciones políticas derivadas de conocimientos específicos. El rango de posibles reacciones es amplio, aun cuando en su mayoría no afectan a las agencias productoras de riesgos y, ciertamente no, al sistema tecnológico que los genera.

Podríamos adivinar que el «teorema del votante promedio», tan popular entre los especialistas en ciencias sociales, también funciona para las respuestas políticas del público frente a los riesgos. (De acuerdo con ese teorema, únicamente estas políticas tienen la

oportunidad de lograr el éxito electoral, ya que son del interés del votante promedio —lo cual excluye del grupo de políticas viables aquellas que claramente representan sólo los intereses de la minoría, y le ofrecen a la mayoría la perspectiva de «pagar el precio de los problemas de otros», esto es, de privaciones cada vez mayores—.) Al aplicarlo a los remedios políticos frente a los riesgos, el teorema significaría que únicamente aquellos peligros para los cuales la mayoría no vería la posibilidad de otro escape que no fuera el político —esto es, ninguna oportunidad de redistribuir los riesgos a las casas de los agentes más débiles, ni de comprar exenciones de riesgo de manera individual o colectiva— tienen la posibilidad de ser observados universalmente por actores políticos para generar una acción política verdaderamente unificada y eficaz. Lo más probable es que las voces de protesta sean particularmente estruendosas cuando objeten la negligencia «egoísta» o la imprudencia de las acciones de terceros, aunque en voz mucho más baja cuando se trate de censurar la propia racionalidad, que otros posiblemente encuentren negligente o imprudente. Lo anterior no da muchas esperanzas para la expresión política de los supuestos o genuinos «efectos igualitarios» de los riesgos.

Éstos son los obstáculos políticos que deben superarse o derribarse si queremos contener la acumulación de riesgos. Mas ¿sería posible contenerlos en el improbable caso de que se superaran las dificultades políticas prácticas?

Quienes creen en los efectos políticamente unificadores de los riesgos debidamente anunciados, al igual que sus opositores escépticos, están de acuerdo con el punto de vista de que, *en principio,* la organización moderna de la vida puede ser inocua sin enajenar uno de sus beneficios más valorados; que hay una manera, por así decirlo, de comernos el pastel y de seguirlo teniendo: una manera que aún debe encontrarse, pero que seguramente se encontrará si persisten los esfuerzos y los buenos intentos, de modo equivalente a la enormidad de la tarea. Conforme a este punto de vista, los resultados notoriamente escasos que se han logrado has-

ta ahora se han debido a una miopía egoísta, a políticas equivocadas o a soluciones asaz tibias; mas por numerosos que sean los fracasos y las esperanzas fallidas, de ninguna manera anuncian la inviabilidad de la intención, mucho menos la no factibilidad del propósito.

Propongo, no obstante, que este axioma tácito sobre el debate actual no debería estar exento de un escrutinio reflexivo, incluso si —o más bien debido a que— virtualmente todos los intereses y las fuerzas políticas, económicas e intelectuales parecerían favorecer —consciente o inadvertidamente— que se le conceda este privilegio.

LA SERPIENTE SE MUERDE LA COLA

La acumulación de capital, publicado por Rosa Luxemburgo en 1913, no sólo fue un estudio profundo sobre el crecimiento mundial del orden capitalista y la muerte global de economías precapitalistas —naturales, campesinas, artesanas—; no sólo una de las primeras revaloraciones y correcciones sistemáticas de la teoría económica marxista que se realizó en el interior del partido; no sólo, incluso, una profecía particularmente compleja sobre el inminente colapso de la economía capitalista. También fue —y en ello radica quizá su importancia más duradera y principal— un ejercicio para imponer un modelo: proponía y analizaba un sistema-modelo cuya forma de reproducirse es, de hecho, la causa principal de su muerte. Un modelo de sistema que no podría propagarse sin absorber y asimilar cada vez más partes del mundo, aun cuando, mientras más absorbiera, menos recursos tendría para la autopropagación del sistema. En otras palabras, un sistema que en última instancia se destruye a sí mismo como resultado de sus victorias; un sistema que muere de hambre en medio de la opulencia que ha creado. Al margen de lo que podamos decir hoy sobre los análisis específicos del libro, con los defectos propios de la elección poco afortunada de la teoría del valor de la mano de

obra y el marco conceptual del valor excedente, el modelo en sí ha demostrado sobrepasar y sobrevivir a sus limitaciones. En retrospectiva, resulta no sólo pionero, sino premonitorio.

El problema más importante que se presenta en el libro son los *límites* a la acumulación. Como si fuera una víctima de la maldición de Lewis Carroll («Aquí, como ves, corres todo lo que puedes para permanecer en el mismo lugar»), el capitalismo debe expandirse para mantener sus funciones vitales. No obstante, puede expandirse sólo a costa de aquellas partes del mundo que aún no han sido forjadas a su imagen y semejanza: «La condición inmediata y vital del capital y su acumulación es la existencia de compradores no capitalistas del valor excedente [...] [La] acumulación del capital, como proceso histórico, depende en todo momento de los estratos sociales y formas de organización social no capitalistas», esto es, economías naturales, campesinos y pequeños productores. El problema es que, para poder lograr esta «realización del valor excedente» del que depende la acumulación («el capital necesita comprar los productos de, y vender sus productos básicos a, todos los estratos y sociedades no capitalistas»), esos elementos no capitalistas primero deben convertirse en «compradores», lo cual significa que los modos no capitalistas de ganarse la vida deben eliminarse y sustituirse por modos capitalistas. A su vez, esto significa que pese a que el capitalismo «necesita que las organizaciones sociales no capitalistas sean el escenario de su desarrollo», «se aboca a asimilar la condición misma que puede asegurarle su existencia».

> Las organizaciones no capitalistas son la tierra fértil para el capitalismo; estrictamente, el capital se alimenta de las ruinas de tales organizaciones y, si bien este entorno no capitalista es indispensable para la acumulación, esta última se da a costa de que este medio la engulla[23].

Podríamos decir que, de acuerdo con la visión de Rosa Luxemburgo, la fatalidad estaba escrita en la lógica del capitalismo

desde el principio de la historia. El capitalismo, en su narrativa, es un sistema parasitario suicida, que gradualmente adelgaza y mata al organismo que lo alimenta y muere al tiempo que su huésped/víctima. Ciertamente, Luxemburgo no concede la posibilidad de que el sistema moribundo pudiera arrastrar a la sociedad humana a su tumba; ella creía que mucho antes de que sonara la hora fatal, el proletariado, la víctima más importante y más doliente de los errores del capitalismo, se rebelaría; el cáncer se eliminaría y se restablecería la salud gracias a una nueva organización socialista. Como todos sabemos, empero, esto no era sino una expresión de esperanza, e incluso cuando el libro fue escrito, no pretendía ser más que eso. Luxemburgo nunca explicó cómo sobreviviría la economía socialista sin la acumulación o, en caso de hacerlo, de qué manera la acumulación socialista evitaría la lógica moribunda de la acumulación capitalista. En el caso de que la sociedad gobernada por el socialismo demostrara ser víctima del mismo destino fatal que Luxemburgo predecía para la sociedad capitalista —con la debilidad adicional de que en la medida en que las sociedades que se denominan socialistas, al ser totalitarias, destruyen sistemáticamente las fuerzas espirituales o políticas que, cabría imaginar, reducirían o detendrían, por no decir revertirían, la pendiente—, ésta virtualmente no encontraría resistencia a su imparable impulso hacia el agotamiento de todas las fuentes de las que había obtenido la vida. Al margen de que la economía capitalista que el socialismo tan enconadamente intentó «alcanzar y rebasar» lo siga o no hasta su tumba, el remedio de Luxemburgo pereció antes que la enfermedad que esperaba curar.

Debido a que los problemas de la economía de mercado dominante no muestran signos de abatimiento —ésta cae de un estado de depresión y deprimente a otro, y todos los posibles remedios se reducen a espasmos de frenesí administrador de crisis—, podría perdonarse el que sospecháramos que el modelo de Rosa Luxemburgo tiene mucho más fondo del que en su momento se pensó. Su formidable poder de predicción —tan certero— se revela

en cuanto se despoja al modelo del envoltorio externo del valor excedente y la teoría de valor de la mano de obra, y se penetra en los autoengaños de la economía industrial/de mercado, haciendo visible el contenido procesado por los mecanismos que el modelo retrata.

El contenido es muy similar, al margen de que el procesamiento adopte una forma «capitalista» o «socialista». Es igual para todas las variantes de la organización social conocidas como modernidad. Como ya hemos visto, la época moderna despegó con el control de las fuentes de energía inanimada, ese acto decisivo que permitió deslindar la acción de los fines culturalmente (tradicionalmente) determinados para liberar a los medios; el predominio de medios sobre fines —sustentado en el exceso permanente de medios con relación a los exiguos fines—, lo que significó un cambio drástico de una acción motivada por *lo que era necesario hacer* a una acción guiada cada vez más por *lo que podía hacerse.* Durante toda la época moderna, el potencial excesivo de la acción se desplegó en el esfuerzo incesante de «mejorar» el orden existente; o, mejor dicho, de sustituir un orden artificialmente diseñado por uno «natural», vencido y desmantelado en el proceso. Desde una perspectiva histórica, la modernidad parece ser un impulso continuo aunque inconcluso hacia un orden racional libre de contingencias, accidentes, cosas que se nos «salen de las manos». Y para mantener este orden artificial, siempre precario y a punto de lograr su ideal, la modernidad necesitaba cantidades enormes de energía que las fuentes animadas no podían proporcionar; y cantidades cada vez mayores, en el sentido de que la construcción de cada nuevo orden necesariamente incluía la tarea de limpiar la suciedad y los desechos que dejaron los esfuerzos abortados de arreglar el orden anterior.

Como ha señalado Alf Hornborg, de la Universidad de Gotemburgo, en su revelador y revolucionario estudio[24], las estructuras...

[...] realmente no consumen «energía», que no puede ser creada ni destruida, sino más bien el orden que derivan de ella. La exergía es un tipo de energía que indica el grado de orden o información que contiene. Este orden de la energía puede «representarse» en el orden de estructuras materiales, o reconvertirse en radiación, siempre con la resultante pérdida de orden total.

Podríamos afirmar que, en contra del sentido común saturado por la ideología, la «producción de orden» (y cada acto productivo es un acto de ordenamiento o reordenamiento) es, en esencia, un acontecimiento destructivo: localmente, produce menos orden del que se apropió para el propósito del suministro general; para decirlo en términos de termodinámica, cada «acto que hace un orden» aumenta la entropía, esto es, se aparta del «orden total». Por consiguiente, los esfuerzos claros de ordenamiento dan como resultado el caos global, no sólo por el error —que puede corregirse— o la deficiente coordinación, sino debido a la inexorable ley de la termodinámica, que no puede alterarse y cuyas consecuencias no pueden rectificarse a la larga: exceptuar temporalmente una localidad dada de la tendencia entrópica sólo puede lograrse incrementando la entropía en otro lugar. En términos más prácticos, esto significa que la modernidad empeñada en la construcción de un orden racional en casa sólo podría alcanzar cierta medida de éxito por medio de una redistribución sumamente desigual de los recursos energéticos del mundo, esto es, robándole a otras partes del mundo su «capacidad de orden», su abasto de exergía. William Leiss apuntaba en un estudio reciente, al referirse a las islas privilegiadas de «elevada modernidad»:

En nuestro sistema, muy poco está sujeto a una autoevaluación, salvo las necesidades que lo impulsan; por ello debemos buscar materiales y energía que lo alimenten en lugares cada vez más lejanos, con costos más altos y tecnologías más esotéricas [...].

Las continuas privaciones que sufren tantos habitantes del mundo se consideran remediables si se aplica más de la misma tecnología industrial

que le acarreó prosperidad a la afortunada minoría [...] [No obstante], los obstáculos prácticos para el cumplimiento de esta promesa son enormes. ¿Cómo dar el incremento decuplicado en recursos disponibles y la energía necesaria para que la población mundial llegue a los niveles de consumo de Estados Unidos?[25].

Mientras se basen en cierto tipo de bucolismo y agricultura —afirma Hornborg— las sociedades «teóricamente podrían vivir en equilibrio con el entorno (esto es, en un "estado estable") mientras el sol siga brillando». En cambio, la sociedad moderna está basada en la producción industrial que, junto con el comercio, es una forma de «apropiación de la energía» y puede perpetuarse únicamente en tanto asegure la compra de nuevos recursos con un contenido de exergía más alto que la exergía consumida en productos anteriores, para compensar por la emisión de calor, los desechos y la contaminación, la pérdida inevitable de la capacidad para producir el orden. Desde el punto de vista del proceso entrópico que sistemáticamente olvida o deliberadamente pasa por alto la teoría económica de las sociedades modernas, todo tipo de «intercambio» es desigual y debería seguirlo siendo, ya que «tan sólo para administrar el mantenimiento, debe pagarse a la industria *más* por sus productos de lo que gasta en materia prima, aun cuando haya logrado un *decremento* en la suma total de orden». Por el contrario, el sistema económico moderno está basado en la pretensión de que el valor se *genera* en el proceso de producción. Pero el «valor» que se paga por el intercambio es en realidad el consumo de energía, y para que esta ficción se sostenga, la suma total de orden debe seguirse deteriorando. «Sólo desde una perspectiva local» puede la producción industrial, ese continuo «absorber» de la negentropía, parecer «productivo» o «eficiente».

Este predicamento perenne es el motor que impulsa: (a) la expansión continua e imperativa de la producción («crecimiento»), fundamentalmente por medio de una mayor mecanización («desarrollo tecnológico»); (b) la expansión occidental en busca de nuevos mercados (imperia-

lismo), y (c) el penetrante proceso de inflación, que se deriva de la lucha por mantener el total de ventas un paso adelante con respecto a los costos totales.

El crecimiento, el imperialismo y la inflación tienen, en última instancia, consecuencias a largo plazo suicidas, y sólo el disfrute de un mayor orden local y temporal, engañosamente presentado como la punta de lanza del «progreso global», podría ocultar por un tiempo su verdadera naturaleza. También observamos rasgos inerradicables de un círculo socioeconómico —que, una vez más, desvía y disfraza a nivel local la linealidad general del crecimiento entrópico— puestos en marcha al apartarse del «intercambio equilibrado», el parteaguas considerado como el «proceso modernizador». Por lejos que se extienda, la emancipación que siguió a la modernidad —liberación de la naturaleza, desmoronamiento de las restricciones tradicionales, infinidad del potencial humano, posibilidad de un orden dictado sólo por la razón— ha sido desde el principio y permanecerá siempre como un fenómeno local, un privilegio de algunos a costa de alguien más; sólo puede sostenerse, durante cierto tiempo, con la condición de que haya un *intercambio desigual* con otros sectores de la sociedad global. Lo que llamamos «crecimiento económico» es el proceso de *expropiación* del orden, no de su aumento global. Este «crecimiento económico» representa el hambre insaciable de la industria por tener utilidades cada vez mayores, pero estas utilidades —esto es, el dinero excedente al final del ciclo productivo— son sólo exigencias de nuevas fuentes de energía que se quemarán en el siguiente ciclo. Citemos una vez más a Hornborg:

Cualquier sistema económico enfocado en la producción industrial debe pagar la materia prima por debajo de su precio, ya que debe ver que el precio y el contenido de «exergía» estén inversamente relacionados. Una economía de mercado es la manera más elegante de darles rienda suelta a estas discrepancias: la idea de que un precio «correcto» esconde las implicaciones de que lo que se está intercambiando es «exergía» *intacta* por

«exergía» *gastada.* Los productos terminados y las materias primas tienen un valor inconmensurable porque, desde el punto de vista de la termodinámica, los productos son materiales *deteriorados.* ¿Cómo podremos decir lo que vale una manzana fresca cuando sólo tenemos los corazones de la manzana?

¿Cuánto más durará el juego? Probablemente todavía algún tiempo, mientras haya nuevas fuentes de «exergía» disponibles para explotación, y, por ende, nuevos territorios y poblaciones puedan transformarse en proveedores de «exergía», o se los deje desaparecer si no se les encontrara un lugar significativo en la cadena de intercambio desigual. Aún no se han alcanzado los límites de desigualdad; esto es, los límites que aquellos cuya opinión cuenta, y aquellos capaces de que su opinión sea escuchada, están dispuestos a considerar «tolerables» o, mejor aún, a no considerarlos en lo absoluto. El intercambio desigual se autoperpetúa, precipita los desequilibrios del poder económico y militar que amplían los «límites de tolerabilidad» de la desigualdad y le permiten a la parte privilegiada del intercambio romper cada vez nuevas barreras a la expropiación. La «prensa favorable» con que cuenta la desigualdad en todas las islas de privilegio —el clima de opinión que dicta que es de buen gusto despreciar las «utopías igualitarias», pedirles a los pobres y miserables que se «ayuden a sí mismos», que considera el «Estado benefactor» un fracaso y contraproducente cualquier redistribución del ingreso manejada por la sociedad, que proclama que las masas hambrientas y desempleadas son un precio aceptable por la libertad— es señal inequívoca de que está a punto de romperse otra barrera ética; o más bien, que la pretensión de respetarla debe eliminarse en cuanto la tierra comienza a temblar bajo los pies de las «sociedades avanzadas», que encuentran cada vez más difícil sostener el «progreso», y cortar cabezas sustituye a la misión civilizadora. Los inmensos déficit comerciales manejados abiertamente por un número cada vez mayor de «países avanzados» desenmascaran la naturaleza expropiadora

del «libre comercio», si bien los deudores «avanzados» hacen todo lo posible por ahogar la revelación entre el barullo ocasionado por las deudas exorbitantes de los menos privilegiados. La mentira del siglo —bautizar las partes desechadas del globo como «en desarrollo»— todavía ayuda a atenuar la inconformidad y la resistencia contra la expropiación, blandiendo el espejismo de «alcanzar» a los ricos ante los ojos de los pobres, mientras aún puede contarse con intervenciones militares selectivas para impedir que el desacuerdo en esos ojos amarillentos cristalice en una oposición viable. Los límites son tenues, y podrían extenderse si se les empujara con la suficiente fuerza, y si nadie en el otro lado tuviera el vigor y la decisión de resistir el empuje. No hay un punto claro cuando podamos decir con confianza que la serpiente ha terminado de morderse la cola y ha comenzado a morderse el cuerpo. Ni siquiera la serpiente tendría la oportunidad de saber en qué momento rebasó ese punto.

A partir del argumento anterior, un mensaje resuena con claridad: contrariamente a la visión ampliamente compartida de que la modernidad es la primera civilización universal, ésta es una civilización marcadamente incapaz de universalización. Es, por naturaleza, una forma de vida insular, que se reproduce únicamente *profundizando* las diferencias entre sí y el resto del mundo por medio de una autoafirmación que «desencanta», desempodera y degrada al resto ahora transformado en su pastizal. Esta autoafirmación no es un error reparable de terquedad política o de codicia desmedida; tampoco una miopía temporal que pueda erradicarse o negociarse mediante la imposición de una voluntad más fuerte o de un consenso político entre actores razonables. La modernidad no puede sobrevivir la llegada de la igualdad. Endémica y orgánicamente, la modernidad es una forma parasitaria de organización social, que sólo detendrá su acción parasitaria cuando el organismo huésped haya sido despojado del último soplo de vida.

Las posibilidades de detener el daño antes de que se vuelva terminal son cada vez menores debido a la terrible propensión de

la vida moderna de desviar cualquier oposición en contra de sus privilegios lejos del principio del propio privilegio, y reformularlo en el deseo de más privilegios: aumentando el número de privilegiados. Es esta propensión catastrófica lo que perversamente se transmite en la creencia consensuada de que se necesita «más modernidad» para sanar las heridas que afligen a la modernidad. Dicha propensión podría considerarse un caso específico de una tendencia mucho más general de conflictos generados por condiciones de desigualdad: la tendencia de fomentar el recelo por parte de los privilegiados —quienes ya poseen el tan codiciado valor— y la envidia por parte de los no privilegiados: aquellos que tienden a buscar el origen de la «inferioridad» socialmente definida de la posición a la que han sido arrojados, en la no posesión de ese valor. Como argumentó Georg Simmel, tanto en el caso del recelo como de la envidia, «está en juego un valor que un tercero real o simbólicamente nos impide alcanzar o mantener»[26].

El efecto más poderoso de la envidia consiste, empero, en transformar «las ideas del dominante» en las «ideas dominantes». Una vez que el vínculo entre la posición privilegiada y ciertos valores se ha construido socialmente, los desposeídos se sienten tentados a buscar resarcir su humillación exigiendo esos valores para sí, aumentando el poder de seducción de esos valores y reforzando la creencia en sus poderes mágicos. No sólo los privilegiados predican la necesidad de más modernidad para curar los males de la modernidad; los no privilegiados, en general, la aceptan con entusiasmo desmedido. Exigen que se vuelvan a barajar las cartas, no otro juego. No culpan al juego, sino a la mano más fuerte del adversario. Los más numerosos movimientos sociales de protesta ocasionados por la modernidad son los que exigen la *redistribución* de las utilidades, no la *revisión* de la definición de utilidades, o el *desmantelamiento* del mecanismo que genera las utilidades. De esta competencia, la autoridad de la modernidad y todos y cada uno de sus artículos de fe resurgen fortalecidos. Pocos muestran tanto entusiasmo por sus virtudes como las propias víctimas,

y pocos, si acaso, son tan poco críticos sobre sus pretensiones como aquellos que esperan su turno en la rotación del privilegio. Por ello, Molefi Asante, el autor afroamericano de *Afrocentricity*, reclama para los negros el mérito de haber fundado la civilización europea —a través de Egipto y sus inventos de los principios de matemáticas, medicina y arquitectura—, mientras que el reverendo Louis Brown de Jackson, Mississippi, sugiere que el general Schwarzkopf debería aprender arte militar de Aníbal[27].

Sugiero que el mayor peligro endémico que asola a la modernidad es la conjunción de poder de seducción y la no universalidad. La primera característica la jalonea constantemente hacia los extremos que la otra característica no le permitiría alcanzar; en otras palabras, la modernidad marcha sin parar hasta rebasar el punto en el que los desechos sobrepasarán la capacidad de reciclado y los peligros generados serán mayores que la capacidad para resolver los problemas. Tal parece que el movimiento es imparable, ya que por más serias y difundidas que sean las advertencias de llegar a ese punto, cada institución social y el efecto psicológico de la modernidad —por no mencionar los intereses económicos derivados del mercado— militan en contra de cualquier cambio de dirección eficaz.

EN BUSCA DE SOLUCIONES ÉTICAS A LOS PROBLEMAS DE LA MODERNIDAD

Hans Jonas, filósofo ético que dedicó la mayor parte de su obra a la contradicción entre lo que la moralidad debería y puede hacer en condiciones de modernización rampante, consideró que la raíz del problema son los formidables poderes de la tecnología moderna: la escala de posibles consecuencias de la acción humana superaron desde tiempo atrás la imaginación moral de los actores. Consciente o inconscientemente, nuestras acciones afectan territorios y

momentos demasiado distantes para los impulsos morales «naturales» que luchan en vano por asimilarlos, o de plano han abandonado la lucha. La moralidad que heredamos de los tiempos premodernos —la única moralidad que tenemos— es una moralidad de proximidad y, por consiguiente, tristemente inadecuada en una sociedad en la que las acciones importantes son aquellas que propician la distancia.

El bien y el mal respecto de cada acción estaba en relación con el acto, ya fuera en la praxis o en su alcance inmediato, y no era cuestión de planeación remota. La proximidad de fines pertenecía a un tiempo y a un espacio [...]. El universo ético está formado por contemporáneos y amigos [...].

Todo ello cambió radicalmente. La tecnología moderna introdujo acciones de una escala tan nueva, objetos y consecuencias tan novedosos que el marco de la ética anterior no podía contenerlos[28].

La imaginación individual, sin ayuda, no puede comprender acciones de una escala semejante ni vislumbrar cuáles serán sus repercusiones más lejanas. Tampoco se le pide que vaya tan lejos; nuestra conciencia moral se queda satisfecha cuando la responsabilidad para nuestros seres queridos se ha cumplido. Los efectos lejanos de lo que hagamos o dejemos de hacer permanecen invisibles y, por consiguiente, no nos preocupan; si se nos presentan, se nos dice que ciertas agencias ya están tomando cartas en el asunto, las cuales no exigen nuestra atención ni, de hecho, quieren que nos mostremos demasiado interesados, y mucho menos que interfiramos. No sentimos una responsabilidad «natural» por estos acontecimientos lejanos, por más cerca que se vinculen a lo que hacemos o dejamos de hacer. En última instancia —sugiere Jonas—, ya no podemos confiar en nuestra capacidad moral para resolver la cuestión de responsabilidad por lo que no vemos ni conocemos, sino lo que en verdad cuenta entre los múltiples resultados de nuestras acciones, cercanas o distantes, presentes o futuras.

Dado que lo que hacemos afecta a otras personas, y el mayor poder de la tecnología afecta a muchas más personas que antes, el

significado ético de nuestras acciones alcanza una dimensión sin precedentes. No obstante, las herramientas morales con que contamos para absorberla y controlarla siguen siendo las mismas que teníamos en la etapa de la «industria casera». La responsabilidad moral nos insta a procurar comida y vestido a nuestros hijos, mas no nos puede ofrecer muchos consejos prácticos cuando nos enfrentamos con las aterradoras imágenes de un planeta agotado, árido y sobrecalentado que ellos heredarán, y después sus hijos, y que tendrán que habitar como resultado indirecto de nuestra despreocupación colectiva actual. La moralidad que siempre nos ha guiado tiene manos poderosas aunque cortas, y necesitaría manos muy, muy largas. ¿Podremos acaso crecerlas?

Parecería que no, en primera instancia. «El mismo movimiento que nos dio posesión de los poderes que hoy deben ser regulados por normas [ha] erosionado los fundamentos de los cuales podríamos liberar las normas». «Ahora temblamos en la desnudez del nihilismo que ha aparejado una omnipotencia casi total a un vacío casi total; una mayor capacidad con un menor conocimiento de cómo usarla»[29]. No se trata tan sólo de que, al haber proclamado la autosuficiencia de la razón humana, la modernidad le negó a Dios el derecho de dirigir el destino de los seres humanos y por ende minó el sustento más sólido sobre el que se apoyaba la instrucción moral en el pasado. Las raíces de la impotencia moral actual son mucho más profundas. El «movimiento moderno» pulverizó cualquier sustento sobre el que podría imaginarse un fundamento moral —de hecho, minó la moralidad: responsabilidades que rebasen obligaciones contractuales; el que «ser para» no se reduzca a «ser para uno mismo»; valores que interfieran con el precepto supremo de eficiencia máxima; fines que prohíban el uso de medios poderosos—. Entre las autoridades empoderadas y promovidas por la modernidad, las pasiones morales no racionales, no utilitarias y no lucrativas están espectacularmente ausentes. Salvo en los sermones de domingo y las homilías hipócritas de políticos que buscan votos, éstas representan para la visión moderna

lo que el ruido —la pesadilla y bofetada de los técnicos— en los canales de comunicación.

Debido a que las consecuencias inhumanas del impulso actual hacia un orden «totalmente humano» sobre la tierra son cada vez más aparentes, hay un mayor sentimiento de que —pese a todas las negativas e impedimentos prácticos— las acciones supuestamente sujetas a evaluación técnica están lejos de ser moralmente neutras y objeto de escrutinio moral; idealmente, también de algún tipo de regulación ética. La cancelación de la distancia espacial, medida por el alcance de la acción humana —la hazaña en ocasiones aplaudida, aunque cada vez más lamentada de la tecnología moderna— no ha sido equiparada por la cancelación de la distancia moral, medida por el alcance de la responsabilidad moral, aunque deberían ser iguales. La cuestión es cómo lograrlo.

Lo primero que debemos considerar son los peligros que sistemáticamente se amontonan como el resultado directo, aunque impensado, del libre juego de medios «liberados» de los fines. Estos peligros amenazan la vida y el bienestar de innumerables personas, distantes tanto en espacio como en tiempo, arrojadas a una situación que por lo general excluye cualquier respuesta; las acciones que producen peligros son casi siempre unidireccionales. No son intercambios y, por ende, no pueden limitarse ni regularse o mantenerse dentro del marco de contratos, por mutuo despliegue de fuerza, por negociaciones o la búsqueda de consenso. Propongo que sobre todo en el caso de acciones de larga distancia típicas de nuestra sociedad altamente tecnificada, los blancos inconscientes de la acción corresponden a la descripción de Lévinas sobre el Otro como débil, vulnerable, sin poder; en realidad, no tienen poder ya que no pueden pagar lo que se les ha hecho —ni compensar nuestros actos—, y vulnerables, en tanto no pueden impedir que hagamos lo que consideramos adecuado; siempre sin esperanza de revertir los papeles, están atorados del lado receptor de la acción en la que somos los únicos sujetos actuantes. Como menciona Arne Johan Vetlesen, esta circunstancia demuestra:

[...] la total falta de adecuación de la ética que vincule la responsabilidad a la reciprocidad. Los individuos que aún no nacen no pueden reclamar sus derechos; la reciprocidad está desesperadamente fuera de su alcance. No obstante, este hecho empírico [...] no los excluye como receptores de nuestra responsabilidad. Su derecho básico es el derecho a una vida en un planeta con las condiciones ecológicas que lo hagan habitable y, a menos que tengamos cuidado, quizás ellos nunca vean la luz[30].

La responsabilidad extendida que necesita la «sociedad de riesgo» y sin la cual no puede vivir salvo con resultados catastróficos no puede argumentarse o promoverse en términos familiares y aprobados en nuestro tipo de sociedad: intercambio justo y reciprocidad de beneficios. Al margen de cuál sea la moralidad que se busca, ante todo debe ser una ética de *autolimitación* (como siempre fue y debía ser la moralidad de *proximidad*). Tal como en el contexto del «grupo moral», la tarea de visualizar las consecuencias de la acción o inacción —y la culpa del abandono de la necesidad de visualizarlos o no de manera adecuada— y de reducir la acción a la medida de tales consecuencias, recae totalmente en el actor. Las frases «no sabía», «no quise hacerlo» no son una excusa que la responsabilidad moral aceptaría en ningún nivel, aunque sea una excusa admisible en un tribunal, a menos que la ignorancia referida sea la ignorancia de la ley. Ya sea dentro del círculo de proximidad o más allá, soy moralmente responsable de mi ignorancia, de la misma manera y en el mismo grado en que soy moralmente responsable de mi imaginación, y de extenderla hasta sus límites cuando se trata de actuar o abstenerse de actuar.

El «primer deber» de cualquier ética futura, afirma Hans Jonas, debe ser «visualizar los efectos de largo plazo del proyecto tecnológico». La ética, yo agregaría, difiere de la práctica común actual del manejo de crisis en que debe enfrentar lo que aún no ha sucedido, con un futuro que endémicamente es el reino de la incertidumbre y el campo de escenarios en conflicto. Es imposible que la visualización ofrezca el tipo de certeza que los expertos, con su conocimiento científico y mayor o menor credibilidad, afirman

ofrecer. El deber de visualizar el impacto futuro de la acción —llevada a cabo o no— significa actuar bajo la presión de una incertidumbre aguda. La actitud moral consiste precisamente en lograr que esta incertidumbre no se haga a un lado ni se elimine, sino que se abrace conscientemente. Desempeñar la tarea de manera eficiente —logro que permite más certeza o, al menos, más confianza— está sujeto, para una persona moral, a una evaluación de *segundo grado,* conforme a normas no necesariamente específicas para realizarla y posiblemente ajenas a la ganancia o pérdida directa o indirecta de quien la desempeña, y esta sujeción abre de par en par la puerta de las dudas y de una segunda consideración que lucha por ser la primera. Tal vez se podría diseñar una manera de actuar prescrita por algoritmos y claramente correcta, si la tarea se midiera tan sólo por criterios de eficiencia, o por el uso más eficaz de los recursos disponibles, como sugiere medirla la postura tecnológica. Una vez que se adopta una actitud moral, sólo son posibles lineamientos heurísticos: reglas empíricas que ni siquiera tienen la garantía de que se trata de hábitos pasados, y que no puede prometer honestamente más que una ligera oportunidad de éxito y la esperanza de evitar lo peor. Lo que podría guiar la ética futura, sugiere Jonas, es la *heurística del temor,* subordinada a su vez al *principio de incertidumbre:* «Es necesario prestarle más atención a la profecía de la fatalidad que a la profecía de la felicidad». Para una heurística nacida del peligro, que continúa acumulando peligros, lo «más urgente es necesariamente una ética de la preservación y prevención, no de progreso y perfección»[31].

La fatalidad más grande y radical es, empero, aquella amenazada por el dominio irrestricto de los valores tecnológicos; de hecho, como ya hemos visto, por la tendencia recóndita de la civilización moderna. En el dilema de «ser o no ser» de nuestro tiempo, la modernidad misma está en juego. Debido a que los valores modernos son con mucho los más sólidamente pertrechados en la conciencia de nuestra sociedad, y los más resguardados y fomentados por sus instituciones, la perspectiva de una ética como

la que propone Jonas —especialmente en las situaciones más necesarias— no parece muy alentadora. Faltaría ver cómo, si acaso, la necesidad evidentemente intuitiva de una «moralidad de la distancia espacial y temporal» puede traducirse en intereses sociales eficaces y, en consecuencia, en una fuerza política tangible. La revelación posmoderna sobre la morbosidad inherente a la modernidad podría ayudar. No obstante, la característica más notoria de la posmodernidad —origen de su fuerza y de su debilidad— es que sospecha de la certeza y no promete garantía alguna; se niega a congelar la historia en profecías o en una legislación que se adjudica prioridad, antes de que la historia tome su curso.

Nuestra responsabilidad moral colectiva, al igual que la responsabilidad moral de todo hombre y mujer, se mueve en un mar de incertidumbre. La incertidumbre fue siempre el campo de la elección moral, si bien la filosofía moral moderna y la práctica adiaforizante hicieron lo posible por negarla en la teoría y reprimirla en los hechos. En este sentido, la situación posmoderna de la ética no es nueva. Lo verdaderamente novedoso es la enormidad de los riesgos. Si esto es lo que la conciencia posmoderna nos dejó claro, esta nueva claridad podría hacer mucho por equilibrar el golpe que recibió nuestra acogedora y diáfana certidumbre.

8. PANORAMA GENERAL: AL FINAL ESTÁ EL PRINCIPIO

Advertimos al lector desde el inicio del libro que difícilmente encontraría un inventario preciso de preceptos éticos o un apoyo para dar certidumbre moral a las consideraciones sobre el predicamento de una persona moral en el mundo posmoderno. Creo que esta advertencia se cumplió al pie de la letra. Dudo que la confianza ética del autor y el lector haya aumentado gran cosa en el curso de este análisis. Y, sin embargo, creo que la frustración de la certidumbre es la ganancia moral. Posiblemente, no el tipo de ganancia que desearíamos ni el que hemos buscado, sino la mayor ganancia que razonablemente podemos esperar si deseamos seguir siendo personas morales.

¿Acaso la condición posmoderna es un avance frente a los logros morales de la modernidad? La posmodernidad ha destruido las ambiciones modernas de contar con una legislación ética universal y sólidamente sustentada, pero ¿habrá acabado también con las pocas oportunidades que tiene la modernidad de mejorar moralmente? En el mundo de la ética, ¿se considerará a la posmodernidad un paso adelante o un retroceso?

Sugiero que ambas respuestas a la pregunta son ciertas, pero también que ambas son falsas. Es una característica general del cambio social que si bien corrige o atenúa los males del pasado, también introduce nuevos males que se convertirán en blanco de los esfuerzos curativos del mañana. Es durante las breves paradas en este presente —esas posadas a mitad del camino entre las rocas del ayer y las arenas movedizas del mañana— que se registran las

supuestas victorias, que el recuerdo del viaje de ayer se goza como un triunfo impoluto y el viaje de mañana brilla como un ascenso a la felicidad, y que la diferencia entre victoria y derrota parece absoluta, clara y obvia.

En el más citado de sus comúnmente citados pasajes, Walter Benjamin nos comenta el significado que obtuvo —que leyó— en el cuadro *Angelus Novus,* de Klee. El ángel, tal como Benjamin lo vio...

> [...] parece que estuviera a punto de alejarse de algo que contempla fijamente. Tiene la mirada fija, la boca abierta, las alas extendidas. Así es cómo imaginamos el ángel de la historia: con la cara vuelta hacia el pasado. Donde percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe que sigue apilando escombros y los arroja frente a sus pies. El ángel querría quedarse, despertar a los muertos y construir lo que fue demolido. Mas sopla una tormenta del paraíso que se ha quedado atrapada en sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tormenta lo arroja irremisiblemente hacia el futuro que se encuentra a sus espaldas, mientras que el montón de escombros frente a él crece hasta el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso [1].

Los muertos no resucitarán, lo que ha sido demolido no se reconstruirá, el montón de escombros seguirá creciendo, al igual que el número de los que sufren. Los que fueron asesinados seguirán muertos. Escapar —o, mejor dicho, ser arrojados lejos— del horror de lo irreversible y lo irredento es lo que nos parece —a nosotros que hemos sido repelidos— una «cadena de acontecimientos». No obstante, sólo es apariencia, pues en realidad es el viento que no deja de soplar lo que impide el regreso al paraíso. La fuerza de repulsión nos mantiene en vuelo, no la fuerza de atracción. Lo que queremos es salir de ahí. Donde esperamos aterrizar —y donde aterrizamos, aunque sea brevemente, lo suficiente para que las cansadas alas se acoplen de nuevo al viento— es un «ahí» en el que apenas pensábamos y menos conocíamos. Es la poca familiaridad del lugar lo que se sentirá como un respiro,

hasta que las lágrimas de alegría se sequen, los ojos se adapten y encuentren que el escombro sigue igual que antes, apilándose.

El impulso no se sentiría como un escape, salvo por la confianza —en ocasiones mencionada en una utopía visionaria, aunque más a menudo almacenada en ese pasaje ventoso que separa/vincula el temor y la desesperación— de que hay un lugar donde el escombro no se apila, donde lo que antes estaba íntegro no se demuele y lo que fue demolido puede reconstruirse, y los muertos despiertan o no mueren. Ese lugar es el futuro o, cuando menos, no está en ninguna otra parte. Si la modernidad —como sugiere Jean-François Lyotard— busca legitimarse no en el mito de los orígenes ni en un «acto fundacional» sino en el futuro; si vivir con «un proyecto» fue la característica de la existencia moderna, ese proyecto, esa Gran Idea que es el centro de la inquietud moderna, esa linterna colgada en la proa del barco de la modernidad, fue la idea de *emancipación*[2]: una idea que adquiere significado a partir de lo que niega y contra lo que se rebela —de los grilletes que quiere romper, las heridas que quiere curar— y que debe su encanto a la promesa de la negación. De lo que sería la vida sin grilletes o heridas, la Gran Idea de la Emancipación nos dice poco y conoce aún menos. La vida después de la emancipación se aloja, en última instancia, en el futuro, el Otro absoluto, lo inasible e inefable. Ahí, y sólo ahí, puede considerarse a salvo ya que por mucho que esforcemos la vista, lo único que podremos ver será nuestra propia visión. Por lo tanto, la visión puede permanecer eternamente clara, muy satisfecha con su inocencia impoluta; jamás puesta a prueba.

La felicidad futura sirvió de pantalla para la repulsión del presente. La Gran Idea le imprimió al sufrimiento un significado moderno y novedoso, del que se eliminó el antiguo sentido del desmantelamiento del Paraíso. Una vez más, se trataba de sufrir «en nombre de», «por el bien de»; al igual que antes, el dolor era condición y garantía de felicidad. Mas el significado moderno difería del antiguo. El sufrimiento ya no era una prueba de piedad,

ahora era un acto con un propósito y una función. La modernidad —cuya máxima predilecta es que la medicina funciona aunque no sea amarga— no le declaró la guerra al sufrimiento; sólo juró reducirlo a un sufrimiento *sin propósito,* sin función. El dolor no planeado ni pedido era ahora una abominación imperdonable; mas si tenía un propósito, sí era un «paso necesario» hacia el futuro, sería necesario infligirlo. Los indigentes necesitan más penurias para que aprendan a ser ricos. Algunos deben recibir menos para que la «economía» produzca más. Los que esperan que todo se les dé en la boca deben ser sacados a patadas de su red de seguridad tejida por la tradición, y obligados a consumir más para su propio disfrute. Es necesario cortarnos un miembro para conservar el cuerpo. Deberíamos sacrificar mil vidas para salvar diez mil. La bondad futura está disfrazada hoy de crueldad.

Pero sólo el dolor de hoy puede planearse y tener un propósito. El de ayer —aun cuando entonces se pretendiera darle un propósito—, como se ha comprobado, fue vano y sin objetivo, ya que hoy la vida no es más feliz que antes y la dicha futura permanece, igual que antes, del otro lado del horizonte. Por consiguiente, el dolor de hoy, el dolor aún no desacreditado, es un avance con respecto al dolor de ayer: el progreso avanza, estamos progresando, *quod erat demonstrandum.* Quizá progreso no significa menos sufrimiento; aún no, no en el punto al que hemos llegado hasta ahora. Pero sí significa podar los sufrimientos *sin propósito,* el paso inexorable de un sufrimiento sin razón a un sufrimiento lleno de significado: significa hacer al mundo más *racional.*

La modernidad mató dos pájaros con la sola piedra de la racionalidad: logró reconstruir como inferiores y destinar a la fatalidad aquellas formas de vida que no ataron su dolor a la carroza de la Razón; además, obtuvo un salvoconducto para los dolores que estaba a punto de infligirse. Ambos logros le infundieron la confianza y el valor para continuar que difícilmente habría tenido en otras condiciones. También consiguieron que la casa gobernada por las reglas, construida por la modernidad, resultara

acogedora para la crueldad que se presentaba como una ética superior.

¿PROGRESO MORAL?

La facultad de la racionalidad nos permite «encontrarle sentido» a una sucesión de acontecimientos, presentando una sucesión temporal como «desarrollo», como un paso de un estado inferior a otro superior, una cadena en la cual cada eslabón es un medio (condición necesaria o causa) para otro que vendrá después, donde los estadios posteriores revelan, en retrospectiva, el significado de aquellos que les precedieron. El espacio temporal conjurado por la memoria moderna es lineal y vertical, no cíclico y horizontal. En este espacio, «antes» significa «más bajo» e «inferior». Asimismo, «inferior» significa «pasado de moda», una reliquia del pasado, un convicto en una celda que aguarda su ejecución, un zombi, un residente ilegítimo en la casa del presente.

Hay una variable hábilmente oculta, empero, en ese proceso en el que el espacio temporal surge como un campo de batalla entre el futuro (superior) y el pasado (inferior). Esta variable es el poder: la superioridad se pone a prueba y se corrobora en la victoria; la inferioridad, en la derrota. La historia del progreso la cuentan los victoriosos; los derrotados permanecen condenados. A veces, los derrotados son llevados a juicio, juzgados y sentenciados como criminales. La mayor parte del tiempo sólo se les tiene lástima por ser enfermos terminales, incapaces e irremisiblemente inmaduros, cuya inferioridad más bien necesita un vigilante, no un juez. En ningún caso el duro trato del que son objeto los caídos o los que están a punto de caer puede calificarse de crueldad. Por el contrario, en el fondo es moral: un buen acto en el caso de aquellos que viven en un mundo ahora limpio de criminales y, para los

que son maltratados, una lección que se les enseña «por su propio bien».

Es necesario estar derrotado para poder ser acusado de inmoralidad y para que el cargo sea permanente. Los líderes de la Alemania nazi que ordenaron el exterminio fueron juzgados, sentenciados y ahorcados, y sus acciones —que de haber ganado la guerra los alemanes habrían pasado en los libros de texto de historia como el ascenso del ser humano— han sido clasificadas como crímenes contra la humanidad. El veredicto está a salvo, al igual que la victoria que lo hizo posible. Y permanecerá a salvo en tanto las cartas no se vuelvan a barajar y la memoria histórica sea barajada por nuevas manos. A menos que los victoriosos sean a su vez derrotados, su propia crueldad, o la crueldad de sus acólitos y protegidos, no estará sujeta a juicio. La justicia se imparte para los derrotados, pero como la historia de la justicia no puede narrarse por nadie salvo los vencedores de hoy, cada vez presenta al mundo como un sitio en el que la inmoralidad y el castigo son sinónimos.

La época moderna fue fundada sobre el genocidio y se ha abierto paso a través de más genocidios. De alguna manera, la vergüenza por las masacres de ayer resultó ser una garantía insuficiente para las matanzas de hoy, y las maravillosas facultades de encontrar sentido a la razón progresiva ayudaron a mantenerla débil. Como observó recientemente Hélé Béji, «el profundo malestar que dejó la guerra de Vietnam no fue producto del remordimiento de victimar a la gente, sino la contrición de la derrota». No habría malestar si la victimación no hubiera terminado en derrota. (Nunca se conoció tanto arrepentimiento por el exterminio de los hotentotes a manos de los bóers, un horrendo acto de salvajismo cometido por Carl Peters en el sudeste del África en poder de los alemanes, ni porque la población del Congo se redujera de veinte a ocho millones durante el reinado de Leopoldo II de Bélgica[3].) Si acaso hubo malestar, como después de la ignominiosa intervención en Vietnam, la lección absorbida y memorizada por los derrotados fue la necesidad de más fuerza, y más eficaz.

no de una conciencia más ética. En Estados Unidos, la vergüenza de Vietnam impulsó la construcción de armas de tecnología punta mucho más que el escrutinio moral. Ahora, gracias a la vigilancia electrónica y a los misiles inteligentes, la gente muere antes de que tenga la posibilidad de responder; se mata a distancia, y el asesino no ve a las víctimas ni tiene necesidad de contar los cadáveres.

Los vencedores, triunfantes o frustrados, no emergen ennoblecidos moralmente, pero tampoco sus víctimas. Como regla, las víctimas no son éticamente superiores a sus victimarios; lo que las hace mejores desde un punto de vista moral y le da credibilidad a su posición es el hecho de que, siendo más débiles, tuvieron menos oportunidad de cometer crueldades. Mas no hay razón para que de su derrota deriven diferentes lecciones que las obtenidas por los vencedores frustrados: a saber, que la salvaguarda contra futuras calamidades no es una postura ética, sino contar con gran número de armas poderosas —aunque lo segundo de ninguna manera excluye lo primero: lo primero es una herramienta útil para obtener lo segundo, que a su vez es un apoyo infalible para lograr lo primero—. Cuando llegó el turno de las tropas vietnamitas, y éstas conquistaron Laos y Camboya, demostraron que habían aprendido prácticamente todo de sus torturadores estadounidenses. El genocidio perpetrado por los croatas durante el gobierno nazi provocó que los descendientes de las víctimas serbias desearan con mayor vehemencia matar, violar y hacer limpieza étnica. El recuerdo del Holocausto endureció la mano de los israelíes que ocupaban tierras árabes: deportaciones masivas, redadas, toma de rehenes y campos de concentración fueron tan recordados como redituables. Conforme la historia avanza, la injusticia tiende a compensarse con la injusticia, con la inversión de papeles. Únicamente los vencedores confunden o representan erróneamente —mientras su victoria no sea cuestionada— esa compensación como el triunfo de la justicia. Una moralidad superior siempre será la moralidad del superior.

Como dijo E. M. Cioran, «los grandes perseguidores se reclutan entre los mártires que no fueron decapitados»; un profeta fanático del «mejoramiento moral» de la humanidad «moralmente depravada» es tan sólo un «tirano fallido, un casi ejecutor, tan detestable como los tiranos de primer orden, los ejecutores de primer orden». La sociedad, resume Cioran, es «un infierno de salvadores». «Todas las autoridades tienen su Bastilla»:

> El hombre que propone una nueva fe es perseguido, hasta que llega su turno de convertirse en persecutor: las verdades comienzan con un conflicto con la policía y terminan pidiéndole su apoyo; porque cada absurdo por el que hemos sufrido degenera en legalidad, tal como cada martirio termina en los párrafos de la ley, en la insipidez del calendario o la nomenclatura de las calles [...]. Un ángel protegido por un policía, así es como muere la verdad, como expira el entusiasmo[4].

Ninguna victoria sobre la inhumanidad parece haber vuelto al mundo más seguro para la humanidad. Tal parece que los triunfos morales no se acumulan; pese a las narrativas del progreso, el movimiento no es lineal: las ganancias de ayer no se reinvierten, ni los bonos ganados son irreversibles. Siempre de nuevo, con cada cambio de la balanza de poder, el espectro de la inhumanidad vuelve de su exilio. Los golpes morales, por devastadores que parecieran en ese momento, pierden gradualmente su fuerza hasta caer en el olvido. No obstante su larga historia, las elecciones morales siempre parecen comenzar desde cero.

No sorprende que haya razones poderosas para dudar de la realidad del progreso moral, en particular del tipo que la modernidad afirma fomentar. El progreso moral parece estar amenazado desde su centro por la forma como se promueve. Debido a la afinidad íntima entre la superioridad moral del orden y la superioridad material de sus guardianes, cada orden es endémicamente precario y una invitación permanente al conflicto: los guardianes se ponen nerviosos y a sus protegidos los corroe la envidia. Los primeros no dudarían en coercer a los recalcitrantes a la obediencia.

absolviendo la coerción por ser un acto moral. Los segundos no escatimarían la violencia, con tal de ganarse el derecho de conceder o rechazar la absolución.

EL NUEVO DESORDEN MUNDIAL, O EL REESPACIAMIENTO DEL MUNDO

La experiencia de la inseguridad se encuentra en su punto más agudo cuando el sedimento de la socialización pierde solidez y, por consiguiente, el espacio social pierde su transparencia conjuntamente con su poder de restricción o de empoderamiento. La reacción espontánea a esta experiencia es una intensidad magnificada en los esfuerzos de espaciamiento. Cualquier coordinación estable/separación entre espaciamiento cognitivo, estético y moral que se haya alcanzado en el pasado, ahora se colapsa.

Los términos del armisticio y el *modus vivendi* entre los tres espaciamientos deben renegociarse, incluso probablemente pelearse y ganarse de nuevo. El potencial de choque y discordancia entre los espaciamientos nunca plenamente adormecido hace erupción y sale a la luz. No hay una vigilancia centralizada eficaz que pudiera conferirle al espacio precario, reproducido continuamente, la apariencia de naturalidad. La debilidad de la convención en que se sustentaba un espacio aparentemente sólido ha quedado desnuda; por ende, la lucha de poder y el continuo tira y afloja se revelan como el único sustento confiable de un hábitat ordenado. La tarea de construir un nuevo espacio con significado social se lleva a cabo de manera individual, separada y colectiva; en todos los niveles, la ausencia de una agencia coordinadora/vigilante, hábil y con suficientes recursos para servir de árbitro e imponer los términos de la paz —esto es, un *orden* y una *ley* que impongan las normas contra las cuales todos los intentos de modificar los límites cognitivos, estéticos y morales puedan

considerarse desviados o subversivos, y efectivamente marginados— conduce a la interminable multiplicación de iniciativas populares dispersas, confiriéndole vigor y determinación a cada una y convirtiendo cualquier solución concertada en un prospecto lejano.

Estos ataques de inseguridad no son de ninguna manera novedosos, como tampoco las respuestas típicas. En ambos casos, han aparecido en la historia como secuela de guerras, revoluciones violentas, el colapso de imperios, o como concomitantes de movimientos sociales demasiado extensos o acelerados para poder ser asimilados por las agencias de vigilancia. La actual explosión de esfuerzos de reespaciamiento en Europa, y los nunca totalmente extintos brotes de estos esfuerzos en el mundo poscolonial, tienen las mismas razones ortodoxas. La zozobra de la Pax Soviética, de la Pax Titoica, del Muro de Berlín y el frenesí reespaciador que les siguió son los casos más recientes de un fenómeno recurrente, cuyo patrón más vívido y recordado se dio en el Medioevo, tras el colapso de la Pax Romana.

Si bien la resurrección del tribalismo y el parroquialismo posterior a la muerte del estrechamente vigilado imperio soviético —dentro del cual la escrupulosa opresión cooperó con una insidiosa indoctrinación para prolongar la vida artificial del orden moribundo— era algo esperado, el resurgimiento de tendencias esencialmente similares en los países «absolutamente modernos» de Occidente tomó a muchos estudiosos por sorpresa. Mas, paradójicamente, la división bipartita del mundo, considerada con razón como el origen de la inseguridad global, parece en retrospectiva una garantía eficaz —aunque tal vez macabra— de la estabilidad en *ambos* lados de la barricada. Los amplios límites del espacio global se dibujaron con un poder inmune al reto o al cuestionamiento, una circunstancia que incluso las mentes más perceptivas avalaban indirectamente a través de su asombrosa incapacidad de visualizar la posibilidad de cambio. Con la desaparición del alambre de púas y las columnas de tanques que marcaban estos límites

se han abierto posibilidades impensadas. El mapa del mundo y los mapas locales que derivaban su autoridad de ellos se han vuelto fluidos una vez más, lo cual ya no es causa de triste seguridad, sino una llamada a las armas.

El importante cambio no pudo haber ocurrido en un momento menos propicio. Llega en el momento de lo que podría llamarse la crisis del Estado-nación, esa genial invención que desde siglos atrás logró amarrar y «homogeneizar» los procesos de espaciamiento cognitivo, estético y moral, y asegurar sus resultados dentro del ámbito de la tríada de su soberanía: política, económica y militar.

La proliferación actual de unidades que abogan por un estatus similar al que ganaron históricamente los más antiguos Estados-nación *no* es prueba de que entidades más pequeñas y débiles puedan ahora reclamar o luchar por esta viabilidad; tan sólo demuestra que la viabilidad ha dejado de ser una condición para la formación del Estado-nación. Sobre todo, sugiere —indirectamente— la *pérdida* de la «viabilidad» en el viejo sentido de organismos estatales grandes y medianos que afirmarían contar con la tríada clásica de soberanía en la era de la «alta modernidad». El sobrepoblado edificio de las Naciones Unidas no augura el triunfo último del principio nacionalista, sino el fin próximo de la época cuando el sistema social solía identificarse tanto territorialmente como en términos de población con el Estado-nación; aunque, cabe repetir, no necesariamente el final de la época del nacionalismo.

La manera como funciona la economía mundial en la actualidad —y actualmente hay una genuina economía *mundial*—, así como las élites económicas extraterritoriales que la operan, favorecen a los organismos estatales que *no pueden* imponer verdaderas condiciones para manejar la economía, mucho menos poner obstáculos en el camino de aquellos que manejan la economía como les place; la economía es efectivamente transnacional. Prácticamente en cualquier Estado, grande o pequeño, la mayoría de

los activos económicos indispensables para la vida diaria de su población son «extranjeros»; o, dada la eliminación de todas las limitaciones para la transferencia de capitales, pueden convertirse en extranjeros de la noche a la mañana, en caso de que los gobernantes locales ingenuamente se consideren lo bastante fuertes para inmiscuirse. El divorcio entre autarquía política —real o imaginaria— y autarquía económica no podría ser más completo, aunque también irrevocable.

Paul Valéry escribió no hace mucho que «las razas y las naciones sólo son abordadas por soldados, apóstoles y comerciantes». Y si bien los tres permanecen activos en diversos grados, son los comerciantes los que ahora tienen una actividad como nunca antes. Ésta es precisamente la razón por la que aun la población más pequeña puede ser motivo de esperanza para los constructores de naciones que aspiran a convertirse en proveedores de la cuota usual de ministerios, embajadas y educadores profesionales. («La reconstrucción fundamental de la nación», observó Fichte proféticamente, «se ofrece como una tarea para las clases educadas»[5].) Dadas las circunstancias, sólo podemos repetir con Eric Hobsbawm que «es imposible negar que las identidades "étnicas" que no tenían importancia política o siquiera existencial... pueden adquirir de la noche a la mañana una fuerza genuina como símbolos de identidad de grupo»[6]. Y debemos aceptar la profética sabiduría de Michael Walzer cuando observó que «si los Estados se convierten alguna vez en vecindarios grandes, es posible que los vecindarios se conviertan en Estados pequeños. Sus miembros se organizarán para defender la política y cultura locales de los extraños. Históricamente, los vecindarios se han convertido en comunidades cerradas o parroquiales [...] siempre que el Estado estuvo abierto»[7].

Paradójicamente, en la época de la *economía* cosmopolita, la territorialidad de la soberanía *política* se convierte en un factor principal para el libre movimiento de capital y mercancías. Mientras más fragmentadas sean las unidades soberanas, más débil y

estrecho será el ámbito de control de su respectivo territorio, y más libre aún el flujo global de capital y de mercancías. La *globalización* de la economía y de la información, y la *fragmentación* —de hecho, una especie de «reparroquialización»— de la soberanía política son, contrario a lo que parece, no opuestos y, por ende, mutuamente en conflicto y con tendencias incompatibles, sino factores coetáneos en el continuo reacomodo de los diversos aspectos de la integración sistémica. Entre ellos, los Estados vigilan que haya condiciones ordenadas en los lugares que cada vez son más que estaciones de paso en el viaje mundial de bienes y dinero administrados por las compañías multinacionales; o, mejor dicho, no nacionales. Lo que queda de administración económica en la política de Estado se reduce a ofertas competitivas de condiciones lucrativas y de placer —impuestos bajos, mano de obra barata y dócil, tasas de interés favorables y, no menos importante, diversión para los gerentes que viajan con todos los gastos pagados— lo bastante seductoras para atraer al capital viajero y convencerlo de programar una parada y quedarse un poco más que el tiempo necesario para que el avión se reabastezca de combustible.

La lucha por la soberanía —o, en última instancia, por el control de los procesos de espaciamiento— se convierte en una competencia por una negociación más favorable en la distribución mundial de capital. Y esto funciona para cualquiera de los dos tipos de exigencias de soberanía que se observan actualmente: las que provienen de regiones prósperas como Lombardía, que se niegan a compartir sus beneficios con partes más pobres de la población y que, como insiste el Estado, deberían tratarse como «una nación»; y aquellas que surgen de lugares empobrecidos como Escocia, que objetan a lo que consideran una porción demasiado pequeña de la riqueza del Estado. En ambos casos, el resentimiento se origina principalmente por motivos económicos. Le sigue un gran esfuerzo por comparar y condensar los sentimientos difusos de privación en la imagen de un destino y causa comunes; por un proceso de construcción colectiva de identidad que constituirá

un adecuado capital cultural en la lucha por la «devolución del poder del Estado». Se espera que una identidad cultural compartida traduzca la privación individual en un esfuerzo colectivo por obtener un desagravio.

Las diferencias culturales importantes no se «dan objetivamente», ni se equilibran o «borran objetivamente». El contenido cultural representa una totalidad sólo como un grupo de signos, de los cuales pueden hacerse selecciones y combinaciones; en principio, infinitas. Lo más importante es que funcionan como materia prima con la cual se ensambla la identidad que se forja cada quien; las diferencias culturales en verdad significativas —las que se hacen visibles, se observan y sirven de orientación o etiquetas para la integración de grupo y se defienden conjuntamente— son *productos* de este proceso de ensamblado de identidad. (Como observó Ernest Gellner, «por cada nacionalismo eficaz hay varios débiles o dormidos. Los que se hunden son "objetivamente" tan legítimos como los eficaces [...]»[8].) Es la presencia o ausencia de estos procesos, y su fuerza relativa, lo que eleva —siempre entre disputas— a algunos dialectos al nivel de lenguas y reduce lenguas a nivel de dialectos; que organiza el pasado recordado o inventado en tradiciones compartidas; que, en general, insta la necesidad de imitación con respecto a algunos signos e impide adoptar otros. Como afirma Eric Hobsbawm, mientras más difunto e ineficiente es el pasado, más se «libera» para tener un uso puramente simbólico y movilizador[9].

En todo el mundo «modernizado», la identidad debe tender a agudizarse cada vez más —y a convertirse, más que en el pasado, en una disyuntiva— a raíz del creciente fracaso de los Estados-nación para desempeñar su anterior papel de productores y proveedores de identidad; esto es, de gerentes/guardias eficientes, estables y confiables de los mecanismos de espaciamiento. La función de construir identidad en que se especializaban los Estados-nación podría elegir otro transmisor, y lo buscará con mayor fervor debido a la «suavidad» de las opciones disponibles.

INSEGURIDAD Y CRUELDAD

Aún más, la paradoja de las identidades colectivas fabricadas por el hombre de la época de los Estados-nación —el tipo de identidades que podrían mantenerse unidas solamente cuando se percibían como «dadas» y, por ende, quedaban fuera del poder de manipulación del ser humano— tampoco ha desaparecido; más bien se ha agudizado con respecto a etapas previas de la época moderna. Su solución, por otra parte, se ha vuelto más difícil que nunca. Para que las identidades sean seguras y «no problemáticas» es necesario que se encuentren en un espacio social seguro; el espaciamiento y la producción de identidad son dos facetas del mismo proceso. Pero es precisamente el gran proyecto moderno de un espacio unificado, manejado y controlado lo que hoy está sujeto a presión y enfrenta su desafío crítico.

Desde que la construcción de identidad se convirtió, desde los inicios de la época moderna, en una actividad consciente y con un propósito, ésta siempre ha contenido una mezcla de objetivos «restauradores» y «productivos»: la primera categoría expresada en la invocación de *Blut und Boden, la terre et les morts*; la segunda en el requisito de patriotismo, la denuncia de la tibieza como traición y la exigencia de vigilar a los tránsfugas. Hoy, empero, los aspectos productivos han cobrado prominencia, ya que los que otrora fueran los fundamentos más firmes de la identidad —tales como territorio o raza— han sido expuestos por las prácticas vigentes —al menos en la parte del mundo que se acerca a la condición posmoderna— como irreparablemente fluidos, ambivalentes y por demás poco dignos de confianza. Por ello, hay una especie de «demanda social» de tales fundamentos «objetivos» de identidad colectiva que abiertamente admitan su historicidad y orígenes fabricados por el hombre, a los que, no obstante, pueda atribuírseles una autoridad supraindividual y un valor que pondría en peligro a los transmisores de identidad si lo hicieran de lado. La

preocupación de la identidad —esto es, el espacio social que no está en disputa—, junto con la xenofobia que promueve en cantidad inversamente proporcional a la confianza de sus transmisores, buscará con toda probabilidad anclarse en el territorio clasificado como «cultura», virtualmente hecho a la medida para satisfacer la demanda intrínsecamente contradictoria. El fenómeno descrito por Simmel como la «tragedia de la cultura» —la contradicción entre la modalidad de la cultura como producto del espíritu humano y la temible y masiva «objetividad» de una cultura creada, tal como la viven individuos que ya no pueden asimilarla— se ha convertido, cien años más tarde, en la esperanza a la que se aferran aquellos que buscan una identidad sólida en el mundo posmoderno de contingencia y nomadismo.

El enfoque de espaciamiento social y construcción de identidad simultáneos y contenciosos es ahora una comunidad inventada y fabricada, disfrazada de un *Gemeinschaft* heredado, similar al de Tönnies, aunque de hecho mucho más parecida a la comunidad estética de Kant, que ha cobrado vida y se mantiene principalmente —quizá únicamente— por el empeño de sus integrantes. Las características que propiamente pertenecen al espacio estético tienden a sumergirse y a colonizar el espacio social, para derivarse en el papel de principales herramientas de espaciamiento social. Una comunidad que se genera con estas herramientas surge y sigue existiendo, al margen de lo efímera que resulte, por el esfuerzo combinado de elecciones individuales. Debido a una incertidumbre intrínseca, esta comunidad vive en condiciones de ansiedad constante y, por ende, muestra una tendencia siniestra y apenas disfrazada de agresión e intolerancia; es una comunidad que no tiene otro sustento que la decisión individual de identificarse con ella, aunque necesita grabarse en la mente de quienes toman las decisiones como *superior* y *precedente* a cualquier decisión individual; una comunidad que debe construirse año con año, día con día, hora por hora, cuya sangre es el combustible líquido de las emociones populares. Una comunidad, por

consiguiente, destinada a ser endémicamente precaria, belicosa e intolerante, neurótica con respecto a asuntos de seguridad y paranoica con relación a la hostilidad y las negras intenciones del entorno. Las neotribus de Michel Maffesoli son tanto más hipocondríacas y pendencieras por carecer de lo que les proporcionaba a las tribus antiguas la seguridad: la capacidad real de «objetificar» su ascendencia y reclamos monopólicos a la obediencia.

La vida de las «neotribus» es frágil; surgen en un momento de condensación instantánea, pero enfrentan constantemente el peligro de evaporarse, junto con la energía y dedicación que durante cierto tiempo les dieron la apariencia de solidez. Si bien su ascendencia es breve, no sería posible si la brevedad de su compromiso se reconociera de antemano. La producción debe concebirse como una restauración o restitución; construir nuevas bases debe pensarse en términos de mapear los continentes que quedan. La contrafactualidad de la autoimagen es la primera condición de éxito, por frágil y elusivo que éste sea. Por ello es que los conceptos tomados del discurso cultural son muy útiles: conceptos como formas de vida, tradición, comunidad. Posiblemente el rechazo a los extraños no se manifieste en términos raciales, pero no puede dejar de ser arbitrario si quiere tener éxito. Por consiguiente, se verbaliza en términos de incompatibilidad de *culturas,* o imposibilidad de mezclarse con ellas, o de defensa de una forma de vida heredada por tradición. El horror de la ambivalencia se sedimenta en la conciencia como el valor de cohesión y consenso comunitarios que sólo puede darse con un conocimiento compartido. Los argumentos que desean ser tan firmes como los que alguna vez se anclaron en las imágenes de tierra y sangre ahora deben disimularse en la retórica de una cultura hecha por el ser humano y sus valores.

Por ende, paradójicamente, las ideologías que actualmente acompañan a las estrategias de construcción de identidad comunitarias y las políticas asociadas de *exclusión* despliegan el tipo de lenguaje del que tradicionalmente se apropió el discurso cultural

inclusivista. Es la propia cultura, más que una colección hereditaria de genes, lo que se representa con estas ideologías como inmutable: como una entidad única que *debería* preservarse intacta, y una realidad que *no puede* modificarse significativamente por ningún método que provenga de una cultura. Las culturas, nos dicen, preceden, forman y definen —cada una a su manera *única*— la mismísima Razón que previamente se esperaba sirviera como el arma principal de homogeneidad cultural. De manera similar a las castas o Estados del pasado, las culturas pueden comunicarse mejor dentro del marco de la división funcional de la mano de obra, pero nunca pueden mezclarse; y no deben hacerlo, ya que entonces la preciosa identidad de cada uno se verá comprometida y se erosionará. No son el *pluralismo* cultural y el separatismo, sino el *proselitismo* y el impulso hacia la unificación cultural lo que ahora se consideran «antinaturales», como una anormalidad que debe resistirse a toda costa.

Lo anterior explica por qué los predicadores contemporáneos de ideologías exclusivistas desprecian la etiqueta racista. No necesitan argumentos de determinación genética para explicar las diferencias humanas ni sustentar biológicamente su continuidad hereditaria. Por ende, sus adversarios no tienen mucho éxito con la postura opuesta, la de convivencia y tolerancia mutuas, cuando insisten en que la etiqueta racista encaja perfectamente. La verdadera complejidad de la tarea de los adversarios radica en que el discurso cultural, alguna vez dominio de la estrategia liberal, asimilacionista e *inclusivista*, ha sido «colonizado» por la ideología exclusivista, por lo que el vocabulario tradicional «culturalista» ya no garantiza la subversión de la estrategia exclusivista. El origen de la debilidad actual de la llamada causa «antirracista» que ha cobrado tanta fuerza en Europa es la profunda transformación del propio discurso cultural. Dentro del marco de ese discurso, se ha vuelto sumamente difícil avanzar sin contradicciones —y sin el riesgo de ser acusado de criminal— un argumento en contra de la permanencia de la diferenciación humana y la práctica de una

separación categórica. Esta dificultad ha instado a muchos autores, preocupados por la aparente incapacidad del argumento «multiculturalista» para cuestionar, ya no digamos detener, el avance de un tribalismo belicoso, a duplicar sus esfuerzos por remodelar el «inacabado proyecto moderno» como el único baluarte que podría, quizá, detener la marea. Algunos, como Paul Yonnet [10], llegan incluso a sugerir que las fuerzas antirracistas que predican la tolerancia mutua y la convivencia pacífica de las diversas culturas y tribus son las culpables de la creciente militancia de tendencia exclusivista; más bien una respuesta «natural» al régimen «antinatural» de incertidumbre permanente que los predicadores de la tolerancia se proponen instalar. Pese a su aceptada artificialidad —sugiere Yonnet— el proyecto original inspirado en el orden homogéneo de la Ilustración, que promueve valores universales, una postura inflexible ante la diferencia y una cruzada cultural sin tregua tiene más oportunidad —tal vez la única que podría haber— de sustituir la exterminación mutua con la coexistencia pacífica.

El «Otro», como hemos visto, es un producto secundario del espaciamiento social; un desecho del espaciamiento, que garantiza el uso y la confiabilidad del enclave habitable, rígido y propiamente espaciado; el *ubi leones* de los mapas antiguos que significan las fronteras exteriores del hábitat humano. La *otredad* del Otro y la seguridad del espacio social —también, por consiguiente, la seguridad de su propia identidad— están íntimamente relacionados y se apoyan mutuamente. La verdad es, empero, que ninguno de los dos tiene un «fundamento» objetivo, real o racional; el único fundamento de ambos, como diría Cornelius Castoriadis:

> Es que, al creer en él y, específicamente, en su promesa de darles coherencia —sensatez— al mundo y a la vida, se encuentra en peligro mortal en cuanto se comprueba que hay otras maneras de hacer la vida y el mundo coherentes y sensatos [...].
>
> ¿Puede la existencia del otro como tal *colocarme* en peligro? Sí, con una condición: que en lo más recóndito de mi fortaleza egocéntrica una

voz repita suave pero incansablemente «nuestras paredes están hechas de plástico; nuestras acrópolis, de papel maché» [11].

Tal vez la voz sea suave, pero acallarla exige gritar a todo pulmón. Particularmente, porque la voz interna no es sino el eco de voces fuertes a nuestro alrededor, cada una gritando una receta diferente para lograr un mundo seguro, que tenga sentido. Y debido a que gritar es lo único que se puede hacer para promover la propia causa, cada voz es una voz de la razón, cada receta es racional, siempre es una racionalidad frente a otra, y un argumento razonado no ayudaría mucho. Cada receta tiene buenas razones para ser aceptada por lo que, a fin de cuentas, únicamente el timbre de voz y el tamaño del coro son garantía de estar en lo cierto. Yo grito, luego yo soy, es la versión neotribal del *cogito.*

Las tribus posmodernas logran su efímero ser mediante una sociabilidad explosiva. La acción conjunta no se deriva de intereses compartidos, más bien los crea. O, mejor dicho, unirse a la acción es todo lo que puede compartirse. La acción conjunta suple la ausencia de la socialización apoyada en la fuerza de la ley. Sólo depende de su propia fuerza y, de manera individual, debe cumplir la tremenda tarea de estructuración; esto significa afirmar simultáneamente su propia identidad y la extrañeza de los extraños. Lo que sólo salía a la luz en los carnavales, una momentánea ruptura de la continuidad, la suspensión festiva de la incredulidad, se convierte en la forma de vida.

La posmodernidad tiene dos caras: la «disolución de lo obligatorio en lo opcional» [12] con dos efectos en apariencia opuestos, aunque estrechamente relacionados. Por una parte, la sectaria furia de la autoafirmación neotribal, el resurgimiento de la violencia como instrumento principal de construcción del orden, la febril búsqueda de verdades en casa que nos ayuden a llenar el hueco del ágora desierta; por otra, el rechazo a que los antiguos oradores del ágora juzguen, discriminen, elijan entre varias opciones: todas las elecciones funcionan, siempre y cuando sea una elección, y

cada orden es bueno, si se trata de uno entre muchos y no excluye otros. La tolerancia de los oradores se alimenta de la intolerancia de las tribus. La intolerancia de las tribus extrae su confianza en la tolerancia de los oradores.

Sin duda la reticencia actual de los oradores —antes empeñados en discriminar y legislar— tiene razones valederas. El sueño moderno de la razón que legisla felicidad ha dado frutos amargos. Los mayores crímenes *contra* la humanidad —y cometidos *por* la humanidad— han sido perpetrados en nombre de la ley de la razón, de un mejor orden y una mayor felicidad. El matrimonio entre la certeza filosófica y la confianza arrogante de los poderes en turno resultó ser devastador. El enamoramiento moderno con la razón universal y la perfección probó ser muy costoso; también abortó, ya que la gran fábrica del orden continuó produciendo más desorden en tanto que la guerra santa contra la ambivalencia propiciaba más ambivalencia. Existen razones para considerar las promesas modernas con cautela, y sospechar de las herramientas que supuestamente las hacen verdaderas. Hay razones para recelar cualquier certeza filosófica, y razones para considerar este recelo prudente y realista, ya que el novio formal de la certeza universal —los poderes que se jactan de ambiciones universales y los recursos para apoyarlas— no aparece por ningún lado.

La reticencia en sí es costosa. Justo cuando la aventura moderna del orden y la transparencia fomenta la opacidad y la ambivalencia, la tolerancia posmoderna alimenta la intolerancia. La estatización moderna del espacio social generó una opresión masiva y condensada: la privatización posmoderna del espaciamiento social fomenta la opresión dispersa y en pequeña escala, pero abundante y ubicua. La coerción ya no es monopolio del Estado, lo cual no necesariamente es positivo, ya que no significa menos coerción. La gran certidumbre se ha disipado, aunque en el proceso se dividió en una multitud de pequeñas certidumbres, aferradas con más ferocidad a su pequeñez. Nos preguntamos qué tipo de servicio le ofrecen a un mundo golpeado por la incertidumbre (para citar la

concisa caracterización de Castoriadis) «los *boy-scouts* intelectuales de las décadas pasadas, que predicaban los derechos del hombre y la idea de que hay una diferencia radical entre culturas que nos prohíbe hacer cualquier juicio de valor respecto de otras culturas» [13], aun cuando esas culturas, al haber abrazado con avidez y alegría las armas y las videograbadoras occidentales, se muestran tremendamente reservadas cuando se trata de pedir prestados inventos occidentales como el *habeas corpus* o la ciudadanía.

No hay una salida fácil del dilema. Hemos aprendido por la vía difícil que si bien los valores universales ofrecen una medicina razonable contra la impertinencia de la resaca parroquial, y la autonomía comunitaria promete un tónico emocionalmente gratificante contra la fría insensibilidad de los universalistas, cada medicina, tomada regularmente, se convierte en veneno. De hecho, mientras la elección se limite a estas dos medicinas, la posibilidad de curarnos será débil y remota.

Podríamos decir, empero, que ambas terapias tienden a volverse patógenas por la misma razón. Ambas aceptan y toleran a sus objetos, ya sean «portadores de los derechos del hombre» o «hijos fieles del pueblo» en casi cualquier condición salvo una: como yo morales. La autonomía del yo moral es una condición que ninguna de las dos admitiría de buen grado, ya que ambas lo consideran un obstáculo a cualquier certidumbre, incluyendo aquella que se empeñan en asegurar o proteger. Si alguna de las dos predominara, el resultado sería sorprendentemente similar: la descalificación y extinción gradual de los impulsos morales y la responsabilidad moral. Es precisamente este efecto lo que debilita e incapacita de antemano las únicas fuerzas que podrían tener la oportunidad de detener el tratamiento en el punto en que se vuelve mortal. Una vez expropiados o disculpados de la responsabilidad moral, los sujetos ya no saben cuándo (una vez más Bertrand Russell) comenzar a gritar.

En cuanto a las perspectivas de salvaguardar la vida humana de la crueldad —algo que tanto el proyecto moderno como su

rechazo posmoderno prometieron, aunque cada uno podía oler las raíces de la crueldad bajo un árbol diferente— no tiene mayor importancia quién esté a cargo del espaciamiento social y cuáles cartillas sean las obligatorias; tampoco importa si el espaciamiento cognitivo o el estético será el que estructure el hábitat humano. Lo que importa es la redención de la capacidad moral y, en ese sentido, la remoralización del espacio humano. A la posible objeción: «pero esta propuesta es poco realista», la respuesta adecuada es: «pues *más vale* que sea realista».

VAGABUNDO Y TURISTA: TIPOS POSMODERNOS

El predicamento de hombres y mujeres contemporáneos se ha comparado a menudo con el de los nómadas. (Incluso yo, en mi libro anterior, comparaba la situación de los «nómadas posmodernos» con el de los «peregrinos modernos».) Pero la metáfora no sobrevive a un escrutinio más preciso. A diferencia de los colonos, los nómadas están en movimiento, aunque se colocan en torno a un territorio bien estructurado, donde a cada fragmento se le ha asignado un significado estable. A diferencia de los peregrinos, no tienen un «destino final» que marque de antemano su itinerario, ni un lugar privilegiado rumbo al cual todos los sitios que atraviesan no son sino estaciones. Se mueven de un lugar a otro en una sucesión estrictamente regular, siguiendo el «orden de las cosas», en vez de componer ese orden conforme se mueven y desmantelarlo al continuar su marcha. Los nómadas, por ende, son una metáfora imperfecta de hombres y mujeres arrojados a una condición posmoderna.

Los vagabundos o los vagos resultarían una metáfora más acertada. El vagabundo no sabe cuánto tiempo permanecerá donde se encuentra hoy, y generalmente no depende de él cuándo terminará su estancia. Nuevamente en movimiento, fija el destino

conforme avanza y va leyendo las señalizaciones del camino, mas ni siquiera entonces está seguro si se detendrá, y durante cuánto tiempo, en la siguiente parada. Lo que sabe es que posiblemente la parada sea temporal. Y lo que lo mantiene en movimiento es la desilusión con el lugar donde acaba de estar y la siempre latente esperanza de que el siguiente lugar, que aún no ha visitado, o quizás el que siga después de ése, esté libre de los defectos que le repulsaron en los lugares que probó. Siempre animado por una esperanza no probada, empujado por la esperanza frustrada... el vagabundo es un peregrino sin destino, un nómada sin itinerario. El vagabundo viaja a través de un espacio no estructurado; cual viajero en el desierto, que sólo conoce los caminos marcados por sus propias huellas —las cuales se lleva el viento en cuanto pasa—, el vagabundo estructura el sitio que casualmente ocupa en ese momento y procede a desmantelar dicha estructura en cuanto se va. Cada espaciamiento sucesivo es local y temporal... episódico.

Hay otra metáfora más adecuada para la vida posmoderna: la del turista. Tal vez sólo el vagabundo y el turista son capaces de transmitir la realidad plena de esa vida. Al igual que el vagabundo, el turista sabe que no permanecerá mucho tiempo en el sitio al que llegó. Y, como en el caso del vagabundo, tiene su propio tiempo biográfico para unir los lugares que visita; por lo demás, no tiene ningún orden temporal. Esta limitación o escasez resuena como la experiencia de flexibilidad de espacio: al margen de sus significados intrínsecos, de su ubicación «natural» en el «orden de las cosas», puede hacerlos de lado y permitirles entrar en su mundo a discreción. La capacidad estética del turista —su curiosidad, necesidad de diversión, disposición y capacidad de vivir experiencias nuevas y placenteras, y placenteramente nuevas— es lo que parece poseer una libertad de espaciamiento casi total en su mundo; el tipo de libertad con la que el vagabundo —que depende de la dura realidad para sobrevivir en los lugares visitados y que sólo puede evitar el desagrado escapando— sólo puede soñar. Los turistas pagan por su libertad: por el derecho a pasar por alto los

intereses y sentimientos de los nativos, a tejer su propia red de significados que obtienen en una transacción comercial. La libertad se incluye en una negociación contractual, y el volumen de libertad depende de la capacidad de pago; una vez comprada, se ha convertido en un derecho que el turista puede exigir a gritos, incluso en un tribunal, con la esperanza de ser compensado y protegido. Al igual que el vagabundo, el turista es extraterritorial; a diferencia de éste, vive esta extraterritorialidad como un privilegio, como independencia y el derecho de ser libre para elegir; como una licencia para reestructurar el mundo. Lo que podría ser —lo que posiblemente es, cuando lo pensamos bien, aunque ¿para qué pensarlo?— la rutina cotidiana para los nativos, para el turista es una colección de emociones exóticas: restaurantes con platos de extraño olor, hoteles con camareras vestidas de manera extraña, monumentos extraños que rememoran los dramas históricos de alguien más, rituales extraños que son la rutina cotidiana de otras [...] todo espera dócilmente a que el turista lo vea, le preste atención, lo goce. El mundo es la ostra del turista, y está aquí para ser vivido placenteramente, y entonces darle significado. En la mayoría de los casos, el significado estético es el único que necesita... y puede soportar.

Otra característica que une las vidas del vagabundo y el turista es que ambos se mueven *a través* de espacios donde otros habitan; estas otras personas pueden estar a cargo del espaciamiento, pero el resultado de su tarea no afecta al vagabundo ni, sobre todo, al turista. Ambos tienen encuentros breves y apenas superficiales —*des*-encuentros, como se describió en capítulos anteriores— con los locales. Como si se tratara de una obra de teatro, los contactos más dramáticos e impresionantes están encajonados entre bastidores y el subir y bajar del telón —dentro del tiempo y lugar designados para la «suspensión de la incredulidad»— con la garantía de que no se desbordarán, a menos que el turista desee conservarlos como aventuras memorables o propiedad privada, casi siempre confinada a la caja fuerte del papel fotográfico o, mejor aún,

al no tan durable almacén de la cinta de vídeo. Físicamente cerca, espiritualmente remoto: ésta es la fórmula de vida del vagabundo y del turista.

La seducción de una vida semejante es que viene acompañada de la promesa solemne de que la cercanía física no se saldrá de control y se deslizará a la proximidad moral. Particularmente en el caso del turista, la garantía parece ser a toda prueba. Ya se pagó por adelantado la libertad del deber moral; el paquete del tour contiene la medicina preventiva contra punzadas de remordimiento junto con las píldoras contra el mareo.

Una cosa que ni la vida del vagabundo ni la del turista están diseñadas para contener —y que, por lo general, están justificados de no contener— es la molesta, incapacitante, aplastante e insomne responsabilidad moral. Los placeres del spa no incluyen pensamientos tristes como niños que son vendidos para prostitución; ésta es una más de las extrañas costumbres que han elegido los nativos, y no es responsabilidad ni culpa del excursionista, no fue causada por él y no hay nada que pueda hacer —y, por ende, nada que *debiera* hacer— para repararlo. En ninguna otra circunstancia, como en la del turista, se borra o elimina de manera radical la unicidad del actor. Nadie sino el turista está tan conspicuamente disuelto en número, es intercambiable, despersonalizado. «Todos hacen lo mismo.» Los caminos están pisados, amasados por innumerables pies; las vistas recorridas por incontables ojos; las burdas texturas pulidas hasta brillar por innumerables manos. La proximidad moral, la responsabilidad y la unicidad —imposibilidad de ser reemplazado— del sujeto moral es una tríada; una no sobrevivirá —mejor dicho, no podría nacer— sin las otras. La responsabilidad moral desaparece cuando «todos lo hacen», lo cual, inevitablemente, significa que «todos pueden hacerlo», incluso si a esto último se agregara «nadie lo hace». El turista no es un personaje favorable para la moralidad.

En el mundo posmoderno, el vagabundo y el turista ya no son personas marginales ni condiciones marginales. Se encuentran en

moldes que engrosarán y darán forma a la totalidad de la vida y la cotidianidad; patrones con los cuales se miden todas las prácticas, glorificados por el coro de explotadores comerciales y aduladores de los medios, que imponen la norma de la felicidad y de una vida exitosa. El turismo no es algo que se practique en vacaciones. La vida normal —si es que es una vida buena— debería ser una vacación continua. (Nos sentimos tentados a afirmar que lo que Bakhtin describió como una «cultura de carnaval» —esas ferias cíclicas de ruptura pública de la moralidad, cuyo significado es cortar con la rutina, una suspensión momentánea de la normalidad y el regreso a los papeles normales diseñados para desahogar el vapor acumulado y hacer soportable la normalidad— se convierte en la norma y la rutina. Son ahora los breves y bien ubicados rituales públicos de la empatía colectiva con las calamidades colectivas de otros lo que ha retomado la función de la «reversión de la norma» terapéutica alguna vez cumplida por la cultura de carnaval en el sentido ortodoxo que le confiere Bakhtin.) Idealmente, uno podría ser un turista en cualquier parte, todos los días; dentro, pero no *de*. Físicamente cerca, espiritualmente remoto. Libre, reservado, exento de cualquier deber no contractual por el que se haya pagado por adelantado; idealmente, con la conciencia moral adormecida por una dosis extrema de soporíferos.

La política registra, sigue y revigoriza fielmente esta tendencia. Los problemas morales tienden a comprimirse cada vez más en la idea de los «derechos humanos», folclóricamente traducidos como el derecho a ser dejado en paz. El desmantelamiento del Estado benefactor —alguna vez una reflexión operativa del principio de responsabilidad universalmente compartida por el bien individual—, una perspectiva que unos años atrás ni la mente más perceptiva consideraba posible, está sucediendo ahora. El Estado benefactor sabiamente institucionalizó la *comunidad* del destino; sus beneficios estaban previstos para cada participante (cada ciudadano) en igual medida, equilibrando así las privaciones y los logros de todos. La lenta retracción de ese principio a la asistencia

sujeta a la evaluación de medios económicos, «enfocada» en «quienes la necesitan», ha institucionalizado la *diversidad* del destino, haciendo pensable lo impensable. Ahora son las privaciones del contribuyente lo que se equilibra con las de alguien más, las ganancias del receptor de beneficios.

Principios totalmente diferentes están representados en, digamos, beneficios para los hijos de cada progenitor, y beneficios para los hijos de progenitores indolentes. Lo primero hace tangible el vínculo entre lo público y lo privado —comunidad e individuo— y le confiere a la comunidad la custodia de la seguridad individual. Lo segundo enfrenta lo público y lo privado, y coloca a la comunidad como la carga y ruina del individuo. La pérdida de lo primero sería resentida por la mayoría, ya que sólo muy pocos podrían equilibrarlo con la ganancia de pagar menos impuestos. La pérdida o limitación de lo segundo sería bien recibido por todos menos por aquellos que soportarían la pérdida. Prácticamente en cualquier capítulo del Estado benefactor se ha cruzado la línea divisoria invisible entre la primera situación y la segunda, y lo que solía ser un seguro colectivo contra desastres individuales se ha convertido en una nación dividida entre los pagadores de primera y los receptores de los beneficios. En la nueva constelación, los que pagan resienten que se le brinden servicios a los que no pagan; y la exigencia de que estos beneficios se reduzcan o se eliminen encontrarán cada vez más oídos receptivos. Si la creación del Estado benefactor fue un intento por movilizar los intereses económicos en servicio de la responsabilidad moral, su desmantelamiento despliega el interés económico como un medio para liberar al cálculo político de restricciones morales. La responsabilidad moral, una vez más, es algo «por lo que debe pagarse» y que, por consiguiente, puede resultar «impagable» para algunos. Para ser un buen samaritano necesitamos dinero; si no lo hay, no debemos preocuparnos por serlo.

El desmantelamiento del Estado benefactor es esencialmente un proceso de «colocar a la responsabilidad en el sitio que le

corresponde», esto es, entre los intereses privados de los individuos. Lo anterior presagia tiempos difíciles para la responsabilidad moral, no sólo por sus efectos inmediatos sobre los pobres y desafortunados que más necesitan una sociedad de personas responsables, sino también —y quizás a la larga, fundamentalmente— por sus efectos duraderos sobre los yos morales en potencia. Reformula el «ser para los Otros», esa piedra angular de la moralidad, como una cuestión de cuentas y cálculos, de valor monetario, de pérdidas y ganancias, de lujos que no podemos permitirnos. El proceso se autoimpulsa y acelera: la nueva perspectiva conduce al deterioro irremediable de los servicios colectivos —calidad de servicios públicos de salud y educación, de lo que queda de vivienda o transporte públicos—, e insta a quienes pueden pagarlo a abandonar los beneficios colectivos, un acto que en última instancia significa, tarde o temprano, pagar por abandonar la responsabilidad colectiva.

Se trata de una situación de «tu valor por mi dinero»: ciudadanía significa obtener mejor servicio a un costo menor, el derecho a pagar menos para el fondo público y sacar más de él. La responsabilidad no entra como razón ni como propósito. El ideal para el ciudadano es un cliente satisfecho. El propósito de la sociedad es que los individuos busquen y encuentren satisfacción a sus necesidades individuales. El espacio social es, ante todo, un pastizal; el espacio estético, un campo de juegos. Nadie concede ni pide que haya un espacio moral. La ley explícita o implícita del ciudadano de la sociedad de consumo destaca el estatus del ciudadano como turista. Siempre un turista, de vacaciones y en la rutina cotidiana. Un turista en todas partes, tanto fuera como dentro del país. Un turista en la sociedad, en la vida, libre para hacer su propio espaciamiento estético, a quien se le perdona olvidarse del espaciamiento moral. La vida como la guarida del turista.

SABIDURÍA POSMODERNA, IMPOTENCIA POSMODERNA

La perspectiva posmoderna ofrece más sabiduría; el entorno posmoderno dificulta actuar esa sabiduría. Esto explica brevemente por qué se considera que el tiempo posmoderno está en crisis.

La mente posmoderna es consciente de que algunos problemas de la vida humana y social no tienen soluciones adecuadas; son trayectorias torcidas que no pueden enderezarse, ambivalencias que son más que errores lingüísticos que piden ser corregidos, dudas cuya desaparición no puede legislarse, agonías morales que ninguna receta dictada por la razón puede calmar, y mucho menos curar. La mente posmoderna no espera ya encontrar la fórmula universal y última para una vida sin ambigüedad, riesgo, peligro y error, y sospecha profundamente de cualquier voz que prometa lo contrario. La mente posmoderna es consciente de que cada tratamiento local, especializado y enfocado, eficaz o no cuando se mide por su meta ostensible, perjudica mucho más de lo que repara, si acaso lo logra. La mente posmoderna se reconcilia con la idea de que la complicación del predicamento humano es algo permanente. En esto radica, a grandes rasgos, lo que podría llamarse «sabiduría posmoderna».

El hábitat posmoderno ofrece pocas oportunidades de actuar conforme a la sabiduría posmoderna. Los medios para actuar colectiva y globalmente —como exigiría el bienestar global y colectivo— han sido desacreditados, desmantelados o se han perdido. Todas las reuniones y uniones de fuerzas son movimientos de suma cero; su éxito se mide por la estrechez de sus divisiones. Los problemas pueden manejarse sólo en el ámbito local, y cada uno de manera independiente; únicamente se articulan los problemas que pueden manejarse de esta manera. El manejo de problemas significa construir un miniorden a costa del orden en otro lugar y de aumentar el desorden global, además de agotar el cada vez más exiguo abasto de recursos que hacen posible cualquier orden.

Se ha vuelto común declarar que los problemas éticos de la sociedad contemporánea sólo pueden resolverse —si acaso— por medios políticos. La relación entre moralidad y política difícilmente deja de lado durante mucho tiempo la agenda de los debates filosóficos y públicos. No obstante, lo que sí se atiende, se somete al escrutinio público y se discute acaloradamente es la moralidad de los políticos, no la moralidad de la política: cómo se conducen las personas públicas, no lo que hacen; su moralidad personal, no la ética que impulsan o dejan de impulsar; los efectos corruptores del poder político, no sus efectos socialmente devastadores; la integridad moral de los políticos, no la moralidad del mundo que promueven o perpetúan... todo esto parece agotar o casi agotar la agenda sobre moralidad y política. Desde luego, no tiene nada de malo que el público se interese en la pureza moral de quienes ocupan cargos públicos; personas investidas con la confianza del público deben ser confiables, y demostrarlo. Lo malo es que, al enfocar toda la atención en la integridad moral de los políticos, el deterioro moral del universo que administran sigue sin ser cuestionado. Un político moralmente impoluto puede presidir —y de hecho preside— sobre la disipación de las responsabilidades morales, y lubrica los mecanismos que subyacen, marginan y eliminan las preocupaciones morales. Políticos moralmente limpios pueden limpiar —y de hecho limpian— las políticas de deberes morales.

La moralidad de los políticos es un tema totalmente distinto del impacto moral que tienen sus políticas. (Los tiranos más sanguinarios y violentos de nuestra época han sido ascetas abnegados.) No obstante, la política ya no es lo que hacen los políticos; podríamos afirmar, incluso, que la verdadera política se lleva a cabo en lugares alejados de las oficinas de los políticos. Como comentó Patrick Jarreau en su reseña a un estudio reciente sobre *les politocrates:*

La política se encuentra donde quiera, ya sea en el urbanismo, en los currícula escolares, la producción de películas, contaminando a los hemofí-

licos con el sida o dándoles hogar a los que carecen de él. Y, sin embargo, da la impresión de que la política no está en ninguna parte, al menos no donde debería estar, al alcance del voto ciudadano; no en el parlamento, donde los diputados y senadores están ocupados, entre una indiferencia casi universal, con problemas que no le llegan al público excepto a través de la mediación de portavoces o expertos de ocasión elegidos por los medios; tampoco en las reuniones de los concejos locales... ni en los partidos políticos, que pierden a sus militantes y cuyos esfuerzos de revivir el debate sobre las ideas son estériles [14].

No obstante, la crisis moral del hábitat posmoderno requiere, ante todo, que la política —ya sea la política de los políticos o de los policéntricos, una política dispersa que resulta más importante por ser tan elusiva e incontrolable— sea una extensión e institucionalización de la responsabilidad moral. Los verdaderos problemas morales del mundo tecnificado rebasan con mucho el alcance de los individuos que, en el mejor de los casos, pueden comprar a título individual o entre varios el derecho a no preocuparse por ellos, o bien comprar una posposición de los efectos de la negligencia. Los efectos de la tecnología son de larga distancia, al igual que las acciones preventivas y correctivas. La «ética de largo alcance» que menciona Jonas sólo tiene sentido como programa *político,* aunque dada la naturaleza del hábitat posmoderno, hay pocas esperanzas de que algún partido político que compita por el poder del Estado esté dispuesto a tener la actitud suicida de avalar esta verdad y actuar conforme a ella.

Al comentar el cuento de Edgar Allan Poe sobre los tres pescadores atrapados en el remolino —de los cuales dos murieron paralizados por el terror, sin hacer nada, mientras que el tercero sobrevivió al observar que los objetos redondos eran tragados al abismo con menor rapidez y brincó dentro del barril—, Norbert Elias esbozó la manera en que puede planearse la salida de una situación sin salida. El sobreviviente, sugiere Elias:

Comenzó a pensar con mayor calma y, al hacerse hacia atrás y controlar su propio temor, viéndose de alguna manera a la distancia, como un jugador de ajedrez que forma un patrón con otros sobre un tablero, logró dejar de pensar en sí para pensar en la situación en la que se encontraba [...]. Representando simbólicamente en su mente la estructura y la dirección del flujo de los acontecimientos, descubrió una manera de escapar. En esa situación, el nivel de autocontrol y de control de procesos eran [...] interdependientes y complementarios[15].

Cabe observar que el pescador calmado e ingenioso del cuento de Poe escapó del peligro solo. No sabemos cuántos barriles había en el barco. Además, desde tiempos de Diógenes se ha sabido que los barriles son el último refugio individual. La cuestión es —y la sagacidad individual no ofrece respuesta a esta pregunta— en qué medida las técnicas de supervivencia individual —por cierto, técnicas ampliamente probadas para remolinos presentes y futuros, genuinos e imaginarios, por mercaderes de bienes y consejos, deseosos de lucro— pueden extenderse para abrazar la supervivencia colectiva. Un remolino del tipo en el que nos encontramos —todos juntos, y la mayoría de nosotros también individualmente— resulta tanto más temible por su tendencia a desmenuzar el problema de la supervivencia común en un montón de problemas de supervivencia individuales, para luego sacar de la agenda política el problema ya pulverizado. ¿Puede revertirse el proceso? ¿Podría rehacerse lo que se ha roto? Pero, ¿dónde encontrar un adhesivo lo bastante fuerte para pegarlo?

Si los capítulos de este libro sugieren algo, es que los problemas morales no pueden «resolverse», como tampoco puede garantizarse la vida moral de la humanidad por medio de los esfuerzos calculadores y legislativos de la razón. La moralidad no está segura en manos de la razón, aunque esto es exactamente lo que prometen sus portavoces. La razón no puede ayudar al yo moral sin privar al yo de lo que lo hace moral: la necesidad no racional, infundada, indiscutible, sin excusas ni cálculos de extender la mano hacia el otro, para acariciar, para ser para, para vivir para,

pase lo que pase. El propósito de la razón es tomar las decisiones correctas, mientras que la responsabilidad moral precede a cualquier pensamiento sobre decisiones ya que no tiene, ni se interesa por, ninguna lógica que aprobaría una acción correcta. Por consiguiente, la moralidad puede ser «racionalizada» tan sólo a costa de la autonegación y el agotamiento. Desde esa autonegación apoyada en la razón, el yo surge moralmente desarmado, incapaz de —y no dispuesto a— enfrentar la multitud de retos morales y la cacofonía de recetas éticas. En el extremo final de la larga marcha de la razón, aguarda el nihilismo moral: ese nihilismo que, en su esencia más profunda, significa no la negación de un código ético que obligue a todos, ni los errores de la teoría relativista, sino la pérdida de la capacidad de ser moral.

En cuanto a las dudas sobre la capacidad de la razón para legislar la moralidad de la convivencia humana, la culpa no puede atribuirse a la tendencia posmoderna de desoír el programa filosófico ortodoxo. Las manifestaciones más sonadas de relativismo moral se encuentran en los escritos de pensadores que rechazan y resienten los veredictos posmodernos y externan dudas sobre la existencia misma de la perspectiva posmoderna, por no decir sobre la validez de los juicios supuestamente aprobados por su punto de vista. Además de agregar signos de valor —con frecuencia como un pensamiento posterior—, hay poco que elegir entre el registro científico ostensiblemente «antiposmoderno» de las maneras y medios de los «yos imbricados» y las declaraciones arrogantemente «posmodernas» de que «todo vale» si hay suficiente espacio y tiempo. No hay mucho desacuerdo entre estas actitudes respecto de la suposición —autentificada por los esfuerzos administrativos de los tiempos modernos y la realidad del hábitat social que estos esfuerzos lograron producir— de que, para actuar en forma moral, la persona debe ser privada antes de su autonomía, ya sea por la experiencia coercitiva o comprándola. La otra suposición —que también refleja la realidad de la forma de vida contemporánea— es que las raíces de la acción pueden ser evaluadas

como morales, y los criterios para evaluar la moralidad de los actos deben ser *extrínsecos* al actor. No hay mucha diferencia entre estos dos puntos de vista ostensiblemente opuestos en la manera en que niegan u olvidan la posibilidad de que podría ser precisamente la expropiación de las prerrogativas morales y la usurpación de la competencia moral por agencias extrínsecas al yo moral —agencias diversas, combativas y en disputa, aunque igualmente estruendosas en sus afirmaciones de infalibilidad ética— lo que se oculta detrás de la terca inexpugnabilidad del relativismo ético y el nihilismo moral.

Tampoco hay muchas razones para confiar en las garantías de las agencias expropiadoras/usurpadoras de que el destino de la moralidad está a salvo con ellos; no hay evidencia de que éste haya sido el caso hasta ahora, y no podemos sentirnos muy alentados al hacer un escrutinio de su trabajo presente si se espera que haya más de lo mismo en el futuro. Al final del ambicioso proyecto moderno de la certidumbre moral universal, de legislar la moralidad de y para los yos humanos, de sustituir los erráticos y poco fiables impulsos humanos por un código ético socialmente avalado, el yo sorprendido y desorientado se encuentra solo frente a los dilemas morales, sin elecciones adecuadas —y mucho menos obvias—, frente a conflictos morales sin solución y la penosísima dificultad de ser moral.

Afortunadamente para la humanidad —aun cuando no siempre para el yo moral— y pese a todos los esfuerzos en contra, la conciencia moral —ese último resquicio del impulso moral y raíz de la responsabilidad moral— sólo ha sido anestesiada, no amputada. Sigue ahí, adormecida, quizás a menudo atolondrada y en ocasiones avergonzada hasta el silencio, pero es capaz de sacudirse, capaz de esa hazaña que menciona Lévinas de despertar del sueño dogmático. La conciencia moral exige obediencia sin prueba de que deba obedecer esa orden; la conciencia no puede convencer ni coercer. La conciencia no esgrime ninguna de las armas reconocidas por el mundo moderno como insignia de autoridad.

Conforme a las normas que apoyan al mundo moderno, la conciencia es débil. La proposición de que la conciencia del yo moral es la única garantía y esperanza de la humanidad podría sonarle descabellada a la mente moderna; y si no descabellada, al menos portentosa. ¿Qué oportunidad tiene una moralidad cuya conciencia —ya desechada por la mente consciente de la autoridad por débil y «subjetiva», un capricho— es su único fundamento? No obstante...

Al resumir las lecciones morales del Holocausto, Hannah Arendt exigía lo siguiente:

> [...] que los seres humanos sean capaces de distinguir el bien del mal aun cuando todo lo que pueda guiarlos sea su propio juicio que, no obstante, es completamente opuesto a lo que deben ver como la opinión unánime de todos los que los rodean [...]. Los pocos que aún podían distinguir el bien del mal se guiaron por su propio juicio, y lo hicieron libremente; no había reglas a las que apegarse [...] porque no había reglas para lo que no tenía precedente[16].

Lo que sabemos con certeza es que curar la obvia debilidad de la conciencia moral casi siempre dejó al yo moral desarmado frente a la «opinión unánime de todos lo que lo rodeaban», así como frente a sus portavoces elegidos o autoasignados, mientras que el poder que la opinión unánime esgrimió no era de ninguna manera garantía de su valor ético. Sabiendo esto, no tenemos otra opción que apostarle a la conciencia ya que, por pálida que sea, puede inyectar la responsabilidad para desobedecer la orden de hacer el mal. Contrariamente a uno de los más acríticamente aceptados axiomas filosóficos, no hay contradicción entre el rechazo —o el escepticismo— a la ética de normas de convención social «fundamentadas» racionalmente y la insistencia de que sí importa, y *tiene importancia moral,* lo que hacemos y de lo que desistimos. Lejos de excluirse, ambas posiciones sólo pueden aceptarse o rechazarse juntas. Y ante la duda... no hay como consultar la propia conciencia.

La responsabilidad moral es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el más preciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente. La responsabilidad moral no busca reafirmación para su derecho de ser ni excusas para no ser. Existe antes que cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución.

Esto es, al menos, lo que encontramos al volver la mirada a la prolongada lucha moderna por probar —y hacer realidad— lo opuesto.

NOTAS

1. Responsabilidad moral, reglas éticas

[1] En palabras de Daniel Bell, en nuestro mundo —que él prefiere describir como «posindustrial»—, «la gente vive cada vez más fuera de la naturaleza y menos con maquinaria y artefactos; sólo viven con otros y se encuentran entre ellos [...]. Durante la mayor parte de la historia humana, la realidad era la naturaleza [...]. En los últimos 150 años, la realidad se ha vuelto la técnica, las herramientas y las cosas hechas por el hombre, aun cuando se les ha dado una existencia independiente fuera del mundo cosificado del hombre [...]. Ahora, la realidad se está volviendo únicamente el mundo social» («Culture and religion in a postindustrial age», *Ethics in an Age of Pervasive Technology,* Melvin Kranzberg, Boulder, Westview Press, 1980, pp. 36-37). Las arrasadoras generalizaciones de Bell resultarían menos exageradas de lo que parecen a primera vista si aceptáramos que le confieren a la idea de «realidad» el aspecto más opaco, resistente e inmanejable de la experiencia vital. Y es el enfoque de esta opacidad lo que ha cambiado con el tiempo.

[2] Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974, pp. 176, 178.

[3] Anthony Giddens llega incluso a definir la modernidad como una «cultura de riesgo»: «El concepto de riesgo es fundamental para la manera en que tanto actores legos como especialistas técnicos organizan el mundo moral [...]. El mundo moral reciente [...] es apocalíptico no porque se dirija inevitablemente hacia el desastre, sino porque introduce riesgos que las generaciones anteriores no enfrentaron» (*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age,* Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 3-4.) No obstante, en su estudio pionero sobre los riesgos que genera la «acción ciega» (y en sociedades contemporáneas ultracomplejas las acciones son, por así decirlo, cegadas *institucionalmente),* Ulrich Beck observó que «no podemos advertir lo que afecta a la salud o destruye la naturaleza con nuestros ojos o sentimientos». Los efectos «escapan completamente a la capacidad humana de la percepción directa. Cada vez se enfocan más los riesgos que no son visibles ni perceptibles para las víctimas; riesgos que, en algunos casos, tal vez ni siquiera sucedan durante la vida de los afectados, sino en la época

de sus hijos» (*Risk Society: Towards a New Modernity,* Mark Ritter, trad., Londres, Sage, 1992, p. 27). Tales riesgos no son, ni pueden ser, parte del cálculo que antecede al acto; están ausentes de los motivos y las intenciones de la acción. Los efectos nocivos de la acción humana *no son intencionados* y, por consiguiente, no es posible saber con certidumbre cómo podría evitarlos una persona moral. Tampoco sabemos cómo pueden ser objeto incluso de una evaluación moral *ex post facto,* que se les atribuye a acciones *motivadas.*

[4] Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Londres, Rontledge, 1960, p. 116 [*El miedo a la libertad,* Buenos Aires, Paidós, 1989].

[5] No obstante, la esperanza de que la conducta humana pudiera ser abarcada por reglas precisas, rígidas y sin excepciones, sin estar sujeta a múltiples interpretaciones, se desvaneció gradualmente hasta casi desaparecer en los textos éticos actuales; en su lugar se ha dado una curiosa inversión de fines y medios. En vez de buscar un código amplio —o principio universal— de acción moral que pueda guiar todas nuestras situaciones de la vida, los filósofos éticos del siglo XX tendían cada vez más a enfocarse en la conducta y las elecciones que podían prescribirse de manera indudable. Lo anterior dejaba vastas zonas medulares de la práctica cotidiana fuera del campo de la ética, aunque el enfoque admitía situaciones marginales y cómodamente triviales. Por ello, G. E. Moore, supuestamente el más original e influyente de los filósofos éticos británicos del siglo XX, tras varios intentos fallidos por legislar los fundamentos de la conducta moral se limitó a decir: «si me preguntan qué es bueno, mi respuesta será que "lo bueno es bueno y punto final"», que el bien es evidente y, por lo tanto, no necesita «explicación» —de hecho, explicarlo en términos de otra cosa equivaldría a lo que Moore llamó una «falacia naturalista»—; al final de su investigación, él pudo definir, como obvia e indudablemente «bueno», el afecto «personal y la apreciación de lo bello en el arte y la naturaleza» (*Principia Ethica,* Cambridge University Press, 1903, pp. 10, 188). Por cuanto a los aparentes seguidores de G. E. Moore de la escuela «intuicionista», vale la pena citar el comentario cáustico de Mary Warnock: nos dicen que «conocemos las verdades de la ética como conocemos la verdad de las matemáticas, tal vez incluso mejor, pero de pronto lo que sabemos parece ser bastante aburrido [...]. Los ejemplos son cada vez más triviales y absurdos. Resulta difícil imaginar hacer un ejercicio intelectual serio con cosas como si conviene gritar para revivir a un hombre desmayado, si debemos bajar la velocidad a medida que nos acercamos a la carretera en el automóvil o regresar el libro que pedimos prestado» (*Ethics since 1900,* Oxford University Press, 1979, pp. 43-44). Al leer la producción de la filosofía ética reciente con ambiciones de «generalidad», observamos que el veredicto de Warnock rebasa los ejemplos que apuntaba.

[6] «Discurso sobre la dignidad del hombre» (1572); citado en inglés por Stevie Davies, *Renaissance View of Man,* Manchester University Press, 1978, pp. 62-63.

[7] Davies, *Renaissance View of Man,* p. 77.

[8] Véase John Carroll, *Humanisn: The Rebirth and Wreck of Western Culture,* Londres, Fontana, 1993, prólogo.

[9] Roger Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Sociabilité, moeurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime,* París, Fayard, 1988, pp. 13, 150.

[10] Jacques Domenech, *L'Étique des Lumières: Les Fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle,* París, J. Vrin, 1989, p. 9. Las afirmaciones de otros filósofos que se citan a continuación provienen de la misma fuente.

[11] Con respecto a la visión intrínsecamente contradictoria de los filósofos en relación con las personas y las antinomias irresolubles en que esta visión enredó a los promotores de la Ilustración, véase Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters,* Cambridge, Polity Press, 1987, cap. 5 [*Legisladores e intérpretes*, Bernal, UNQ, 1997].

[12] Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation,* University of California Press, 1989, p. 19.

[13] Wolfe, *op. cit.,* p. 220.

[14] Abordo este punto con mayor amplitud en «Narrating postmodernity», que aparece en mi libro *Intimations of Postmodernity,* Londres, Routledge, 1992.

[15] P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays,* Londres, Methuen, 1974, p. 35 [*Libertad y resentimiento,* Barcelona, Paidós, 1995].

[16] *Traité des vertus* (1968), citado en *Contemporary European Ethics: Selected Readings,* Joseph J. Kockelmans (comp.), Nueva York, Doubleday, 1972, pp. 45-46.

[17] Michael S. Pritchard, *On Becoming Responsible,* University Press of Kansas, 1991, p. 10.

2. LA ELUSIVA UNIVERSALIDAD

[1] V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind,* Londres, Cresset Library, 1988, p. 311.

[2] Véase Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object,* Nueva York, Columbia University Press, 1983.

[3] Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* Duckworth, 1981 [*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987].

[4] «Una afirmación que tiene la forma verbal de un juicio moral, pero para la cual es imposible dar razones, no expresa en absoluto un juicio moral genuino», puede considerarse una afirmación prototípica de esta visión (de Marcus Singer, *Generalization in Ethics,* citado en Neil Cooper, «Two concepts of morality», *Philosophy,* 1966, pp. 19-33). Cooper denomina a este concepto de moralidad «autónomo» o «independiente», para diferenciarlo de «positivo» o «social». Esta ver-

sión de moralidad se presenta, por ejemplo, en la afirmación de H. L. A. Hart, *Legal and Moral Obligations: Essays in Moral Philosophy,* «sólo podemos comprender la moralidad del individuo como un desarrollo a partir del fenómeno primario de la moralidad del grupo social».

[5] Michael J. Sandel, «Introduction», *Liberalism and its Critics,* Michael J. Sandel (comp.), Oxford, Blackwell, 1984, p. 10.

[6] Søren Kierkegaard, *The Last Years: Journals, 1853-1855,* Londres, Collins, 1968, p. 31. «Nadie quiere ser una persona única, todos le rehuimos a semejante esfuerzo», p. 51; no obstante, «en cuanto aparece la masa, Dios es invisible [...]. Dios sólo existe para la persona individual», p. 95.

[7] Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne,* París, Gallimard, 1991, p. 13. Finkielkraut cita las palabras de Claude Simon: «A fin de cuentas, de la misma manera como alguna vez se dijo que "Dios reconocerá a los suyos", creo que podríamos sugerir sin temor a equivocarnos que, tarde o temprano, de una manera u otra, la historia (o la especie humana), reconocerá a los suyos».

[8] Cornelius Castoriadis, «Reflections on racism», *Thesis Eleven,* vol. 32, 1992, p. 9.

[9] Emmanuel Lévinas, «El yo y la totalidad», *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro,* José Luis Pardo, trad., Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 48.

[10] Emmanuel Lévinas, «Filosofía, justicia y amor», *op. cit.,* p. 130.

[11] Véase Maurice Freedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years, 1878-1923,* Londres, Search Press, 1982, pp. 314-315.

[12] Emmanuel Lévinas, «Filosofía, justicia y amor», *op. cit.,* p. 130.

[13] Emmanuel Lévinas, «Filosofía, justicia y amor», *op. cit.,* p. 142. Obsérvese la sorprendente afinidad entre la visión de Heidegger de *Miteinandersein* y el tema recurrente de Kafka de los pares coordinados de manera sorprendente y misteriosa, visibles pero incomprensibles, un tema al que regresa obsesivamente en diversas formas: los dos asistentes de K., los dos ayudantes de Blumfeld, dos niñas que saltan pese a que están entumecidas y, por último —como si fuera una *summa* de la serie—, dos bolas de celuloide de movimientos estrechamente sincronizados... Todos estos pares tienen en común que, vistos *desde afuera,* parecen moverse al unísono, aunque no explican audiblemente sus movimientos; la correlación entre movimientos es lo que un observador *distante,* un observador *no involucrado* y *no comprometido,* encuentra en ellos. Los asistentes de Blumfeld sólo se hablan cuando Blumfeld los observa desde el otro lado del cristal que ahoga cualquier sonido.

[14] Emmanuel Lévinas, «Morir por...», *op. cit.,* p. 236.

[15] Véase Alasdair MacIntyre, «What morality is not», *Philosophy* (1957), pp. 325-335. Sin duda, Lévinas va más allá, al sostener que esta negativa es una característica definitoria de las «bases morales».

[16] Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo,* Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 99.

[17] Emmanuel Lévinas, «Morir por...», *op. cit.,* pp. 239-240.

[18] Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre,* Presses Universitaires de France, 1979, pp. 88-89 [El tiempo y el otro, Barcelona, Paidós, 1993].

[19] La condición de no ser acechado por escrúpulos sin duda es fácil de lograr. De hecho, todos la logramos y nos ubicamos en ella la mayor parte del tiempo. Pero «la mayor parte del tiempo» nos movemos fuera del ámbito de la acción moral, en la zona donde funcionan las convenciones y la etiqueta, que pasan por mociones legibles codificadas y, por consiguiente, de fácil aprendizaje, así como la sencilla regla de respetar la privacidad del otro y hacer ese respeto visible volteando los ojos hacia otra parte, sin mirar al otro en el rostro. El resto del tiempo, empero, nos encontramos en situaciones moralmente cargadas, y eso significa estar por nuestra cuenta. Cierto, son situaciones *liminales,* que no obstante son el suelo donde germinan, crecen, florecen y mueren los sujetos morales, como los *extrema* existenciales de la muerte, el amor y la paternidad, y todas las innumerables situaciones sobre las que arrojan su densa y enorme sombra.

[20] Resulta tentador sugerir que fue la ineluctable y siempre presente experiencia de «no haber hecho lo suficiente», la imposibilidad existencial de sentirnos claramente satisfechos con nosotros, las insaciables exigencias de la responsabilidad, lo que proporcionó la materia prima para la primera imagen del «pecado original» y, más tarde, del «trauma del nacimiento» y de otros persistentes «complejos psicológicos» de la primera, lejana e inalcanzable infancia.

[21] Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology,* Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1981, pp. 17, 44.

[22] Tom L. Beauchamp y Norman E. Bowie, *Ethical Theory and Business,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988, p. 5. No obstante, siempre tenemos presentes las consideraciones de utilidad u oportunidad. Como le informan a sus lectores Thomas M. Garvett y Richard J. Klonowski (*Business Ethics,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1986, p. 13), «seguramente, muchas veces nos encontramos en una posición donde no podemos impedir el mal, o sólo podemos evitarlo a un costo desproporcionado. En tal situación, tenemos una excusa temporal». La moralidad, como todo lo demás en los negocios, se reduce en última instancia a una cuestión de costos y utilidades.

[23] Véase *Les Structures élémentaires de la parenté* (1955) [edición en español: *Las estructuras elementales del parentesco,* Madrid, Siglo XXI Editores, *1983].*

[24] Maurice Blanchot, *Vicious Circles,* Nueva York, Station Hill, 1985, p. 10.

[25] Jean Fourastié, *Essais de morale prospective,* París, Goutier, 1966, p. 29.

3. Los elusivos fundamentos

[1] Conforme a la interpretación de R. S. Downie y Elisabeth Talfer, *Respect for Persons,* Londres, Allen & Unwin, 1969, p. 42.

[2] T. L. S. Sprigge, *Theoretical Foundations of Ethics,* Londres, Routledge, 1988, p. 16.

[3] John Rawls, *A Theory of Justice,* Oxford University Press, 1971, p. 261 [*Teoría de la justicia*, Buenos Aires, FCE, 1993]. Alan Wolfe (*Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation,* University of California Press, 1989, p. 125) no está de acuerdo con la infatigable búsqueda de Rawls de principios que en su opinión deberían dejar de lado campos «menores» de la interacción humana, señalando que los «principios» son poco útiles y prácticos en el negocio de la vida: «En un mundo donde las personas educan a los niños, viven en comunidades y valoran la amistad, una teoría moral que exija el conocimiento racional al grado en que lo hace Rawls es poco útil y más bien resultaría una carga. Le enseña a la gente a desconfiar de lo que más le ayudará: el apego personal a quienes conocen [...]». No obstante, Wolfe no observó, o por lo menos no hizo explícito, que enseñar tal desconfianza no es un error ni un síntoma de ingenuidad social, sino precisamente el propósito, manifiesto o latente, de la acolada conferida a los «principios» en la jerarquía de los criterios morales, conforme a lo cual las supuestas simpatías e impulsos erráticos deben confinarse al rango más bajo.

[4] Michael J. Sandel, «Justice and the good», *Liberalism and its Critics,* Oxford, Blackwell, 1984, p. 159.

[5] Kurt Baier, *The Moral Point of View,* Ithaca, Cornell University Press, 1958, p. 210.

[6] Monique Canto-Sperber, «Pour la philosophie morale», *Le Débat,* vol. 72, 1992, p. 49. Supuestamente, Canto-Sperber toma distancia de las expresiones más extremas del programa con el que ella simpatiza, y está dispuesta a hacer concesiones al escepticismo de nuestro tiempo. Por lo tanto, dos páginas más adelante afirma que «Me parece que los cuestionamientos principales con respecto a esas obligaciones son las de su descubrimiento, definición y "estabilización", no la cuestión sobre los fundamentos», al margen de lo que esto signifique y de la manera como difiera (si acaso) de la autoapología respecto de los buscadores/constructores de fundamentos.

[7] Conforme a la interpretación de Lawrence A. Blum (*Friendship, Altruism and Morality,* Londres, Routledge, 1980, p. 169), «la afirmación de que nuestras emociones y sentimientos reflejan nuestra moralidad es contraria a uno de los rasgos de pensamiento más profundos en la visión kantiana, conforme a la cual sólo nuestra capacidad de elección —nuestra voluntad— se refleja en nuestra moralidad; los sentimientos y las emociones, con respecto a las cuales somos enteramente pasivos, no pueden reflejar la moralidad de una persona».

[8] C. H. Waddington, *The Ethical Animal,* Londres, Allen & Unwin, 1960, p. 187. Waddington comenta que, en vista de la omnipotencia de las reglas heterónimas que gobiernan el inquietante comportamiento humano, puede cuestionarse «si nuestro desarrollo del superyó no representa una sobreespecialización, comparable a los cuerpos de los últimos dinosaurios, o la adaptación de ciertos parásitos que los lleva a vivir sobre un solo anfitrión». He explorado en otra parte el reduccionismo procesal, con su tendencia a poner demasiado énfasis en la disciplina organizativa sobre el juicio moral independiente de los ejecutantes, en particular en la fabricación de personas «morales» capaces de perpetrar actos monstruosos, específicamente las formas modernas de genocidio (Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989 [*Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997]).

[9] Emmanuel Lévinas, «Filosofía, justicia y amor», *op. cit.,* p. 136.

[10] Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre,* París, Presses Universitaires de France, 1979, p. 19 [*El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós, 1993].

[11] Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo,* Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 77.

[12] *Ibid.,* p. 10. Las diversas frases que intentan transmitir la idea del «ser antes del ser» ético suenan irremediablemente torpes. El lenguaje que utilizamos (el único que podemos utilizar) es una sedimentación de la vida organizada bajo los auspicios del predominio incuestionable de la ontología. Es un lenguaje moldeado para informar y dar cuenta del *ser,* construido a la manera como lo define la ontología; el concepto de «ser» y todos sus correlativos y derivados transmiten el derecho dado de la ontología para proporcionar definiciones. Podríamos intentar alejarnos de la consiguiente dificultad recordando que, en el discurso ético de Lévinas, «ser» aparece, como diría Derrida, *sous rature.*

[13] «The paradox of morality: an interview with Emmanuel Lévinas by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainley», *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other,* Robert Bernesconi y David Wood (comps.), Londres, Routledge, 1988, p. 169; Emmanuel Lévinas, «Freedom and command», Collected Philosophical Papers, Alphonso Lingis (comp.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 19, 21.

[14] Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence,* Alfonso Lingis, trad., La Haya, Martinus Nijhoff, 1981, p. 10 [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Madrid, Sígueme, 1995].

[15] Lévinas, *Otherwise than Being,* p. 117.

[16] «The Paradox of Morality», p. 178.

[17] Emmanuel Lévinas, «La filosofía y el despertar», *Entre nosotros,* p. 110; *Otherwise than Being,* p. 112.

[18] *Ethics and Infinity,* pp. 100-101.

[19] Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand,* Theodor I. Jensen, trad., Filadelfia, Fortress Press, 1971 [primera edición, 1956], pp. 19, 20, 58. Seguir convenciones no exige pensar, y menos involucrarnos: «Nadie es más desconsiderado que aquel que insiste en aplicar las instrucciones dadas [...]. Todo puede hacerse mecánicamente; sólo se necesita un cálculo meramente técnico» (p. 121). Ésta es, insiste Løgstrup, la razón por la cual no puede haber una «moralidad cristiana». Si Jesús «rompió el silencio de la exigencia» (p. 115), la forma ética queda sin sustancia moral.

[20] *Ibid.,* pp. 46-47.

[21] *Ibid.,* p. 114.

4. El grupo moral de dos

[1] Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Theory in Anthropological Perspective,* University of Chicago Press, 1986, p. 25.

[2] Georg Simmel, «Freedom and the individual», *On Individuality and Social Forms,* Donald N. Levine (comp.), University of Chicago Press, 1971, pp. 219-220.

[3] Jean Bethke Elshtain, «Liberal heresies: Existentialism and repressive feminism», *Liberalism and the Modern Polity: Essays in Contemporary Political Theory,* Michael J. Gargas McGrath (comp.), Marcel Dekker, Nueva York, 1978, p. 35.

[4] Simmel, *op. cit.,* p. 223.

[5] Alain Renaut, *L'Ère de l'individu,* París, Gallimard, 1989, p. 61.

[6] François Laruelle, «Irrécusable, irrecevable», *Textes pour Emmanuel Lévinas,* François Laruelle (comp.), París, Jean-Michel Place, 1980, p. 9.

[7] Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques,* París, Ballard, 1992, p. 129.

[8] Emmanuel Lévinas, «No identity», *Collected Philosophical Papers,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1987, p. 149.

[9] Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo,* Richard A. Cohen, trad., Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, pp. 98-99.

[10] Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence,* Alphonso Lingis, trad., La Haya, Martinus Nijhoff, 1981, pp. 84, 87, 88.

[11] Lévinas, *Otherwise than Being,* pp. 82, 100-101, 181.

[12] Emmanuel Lévinas, «Language and proximity», *Collected Philosophical Papers,* p. 119.

[13] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini,* París, Gallimard, 1969, p. 174 [*El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1993].

[14] Ouaknin, *op. cit.,* p. 129.

[15] Véase Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre,* París, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 64, 68, 71-72, 78 *[El tiempo y el otro, op. cit.].*

[16] Lévinas, *ibid.,* p. 82.

[17] Edith Wyschogrod, «Doing before hearing: On the primacy of touch», *Textes pour Emmanuel Lévinas,* François Laruelle (comp.), París, Jean Michel Place, 1980, pp. 179-203.

[18] Søren Kierkegaard, *The Last Years: Journals, 1853-1855,* Ronald Gregor Smith, trad., Londres, Collins, 1968, p. 186.

[19] Max Frisch, *Sketchbook, 1946-1949,* Geoffrey Skelton, trad., Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 17. «La soledad del amante», señalaba Roland Barthes, «no es una soledad de persona [...] es una soledad de sistema: soy el único que hace un sistema de ello» (*A Barthes Reader,* Susan Sontag (comp.), Londres, Jonathan Cape, 1982, p. 453).

[20] Jeffrey Blustein, *Care and Commitment: Taking the Personal Point of View,* Oxford University Press, 1991, p. 176. Y esto es precisamente, desde la perspectiva de Blustein, porque el amor es «una especie de cariño desinteresado» (p. 148). Mientras mayor el cariño, mayor la intimidad, la dependencia mutua y la vulnerabilidad, seguidas de la pérdida de respeto y del cariño desinteresado.

[21] György Lukács, «The foundering of form against life», *Soul and Form,* Anna Bostick, trad., Cambridge, Mass., MIT Press, 1974, p. 34. Mientras la relación siga viva, escribe Lukács, «ahora uno tendrá la razón y ahora el otro; ahora uno es el mejor, más noble y hermoso, y ahora el otro». Mientras este sube y baja se siga meciendo, empero, el objeto del amor obstruye el camino del amor...

[22] Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: The Making of Pets,* New Haven, Yale University Press, 1984, pp. 1-5.

[23] Véase Anders Nygren, *Agape and Eros,* Philip S. Watson, trad., Filadelfia, Westminster Press, 1953, p. 75. El amor «motivado», afirma Nygren, es humano: el amor espontáneo y «sin motivación» es divino. No obstante, es tarea de los seres humanos luchar por elevar su amor conforme a normas divinas.

[24] Max Scheler, *Ressentiment,* William W. Holdheim, trad., Nueva York, Free Press, 1961, pp. 86-88. El amor es «esencialmente expansión»; el amor es «rebajarse» frente a los débiles, lo cual «surge de un flujo espontáneo de fuerza».

[25] R. S. Downie y Elisabeth Talfer, *Respect for Persons,* Londres, Allen & Unwin, 1969, pp. 25-26. Los autores agregan, empero, que el «ejercicio creativo e imaginativo de la vida moral» (al margen de lo que esto quiera decir), «no es posible sin una amabilidad activa» (p. 26). Y definen «amabilidad activa», siguiendo a W. G. Maclagan, como el «interés práctico en los otros», a diferencia de la «amabilidad pasiva», que denota únicamente empatía e identificación emocional. La amabilidad que los autores consideran como una condición del «ejercicio creativo e imaginativo de la vida moral» tiene, por ende, el mismo estatus ontológico que las normas: se vale de la facultad intelectual de los actores morales para construirla.

[26] Franceso Alberoni y Salvatore Veca, *L'Altruisme et la morale,* París, Ramsay, 1990, p. 77. Los autores sugieren que mientras la moralidad del amor está ca-

racterizada por la alegría, el signo de la moralidad del deber es el esfuerzo (p. 79). Esto no es, empero, lo que hemos sugerido a partir de nuestro análisis. Una yuxtaposición más adecuada sería entre el esfuerzo continuo, por una parte, y la rutina y el hábito, por la otra.

En su agudo y perceptivo texto sobre los predicamentos del amor moderno (*Das ganz normale Chaos der Liebe,* Francfort del Meno, 1990), Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim declaran que los consejos y terapias contenidos en el «equipo de primeros auxilios» de la racionalidad moderna son «parte de la enfermedad que pretenden curar»; la espontaneidad que buscan, la resonancia de sentimientos, son contrarios a la promesa. «La certidumbre de un contrato cancela lo que pretendía hacer posible: el amor» (p. 205). Esto se debe a que el arte simbólico, la seducción, la resolución del amor *se nutren* de su imposibilidad (p. 9). «El amor», afirma Beck, «es el comunismo dentro del capitalismo» (p. 232).

[27] György Lukács, «The moment and form», *Soul and Form,* pp. 107-109. Cabe observar, no obstante, que el amor también va «camino a la muerte» cuando evita coquetear con su completitud, de hecho, *como resultado* de evitarlo. «La condición de cualquier amor genuino es la desesperadamente difícil voluntad de desprenderse, no una vez, sino una y otra vez: desprenderse de estereotipos y expectativas que colocan a amante y amado en sendas camisas de fuerza; desprenderte de tu control y, en muchos sentidos, de tu derecho sobre la otra persona; dejarla ser libre para ser ella misma, y tú ser tú [...]. El camino del amor es una serie de muertes pequeñas; y la muerte física es tan sólo el último desprendimiento» (Gordon Mursell, *Out of the Deep: Prayer as Protest,* Londres, Darton, Longman & Todd, 1989, pp. 38, 39).

[28] Véase Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time,* Geoffrey Bennington y Rachel Bowlby, trad., Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 2-7 [*Lo inhumano*, Buenos Aires, Manantial, 1998].

[29] Jacques Derrida, «Afterword: Towards an ethic of discussion», Samuel Weber, trad., Limited Inc., Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 128-129.

[30] Stuart Hampshire, «Morality and Pessimism», *Public and Private Morality,* Stuart Hampshire (comp.), Cambridge University Press, 1978, pp. 3, 4. En manos de los filósofos utilitarios, la moralidad se convierte, afirma Hampshire, en «una especie de ingeniería psíquica que muestra el camino para inducir estados mentales deseados o valorados».

[31] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies,* Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 58, 61.

[32] Véase A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 4-6. La interpretación se basa, principalmente, en el texto de *Lysis.* También se deriva del mismo texto —aunque de manera indirecta— que, según Lysis, dado que las personas más similares son las que también sienten

mayor enemistad, lucha y odio, el afecto —una vez que ha cumplido su «función», esto es, saciando las necesidades del sujeto de su afecto— tiende a convertirse en enemistad mutua de los antes compañeros; si antes eran diferentes, ahora son similares...

[33] Compárese, por ejemplo, *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other,* Robert Bernesconi y David Wood (comps.), Londres, Routledge, 1988, p. 163.

5. MÁS ALLÁ DEL GRUPO MORAL

[1] Vladimir Jankélévitch, «On conscience, or on the pain of having-done-it», fragmento de *Traité des vertus,* 1968, *Contemporary European Ethics: Selected Readings,* Joseph J. Kockelmans (comp.), Nueva York, Doubleday, 1972, p. 52. «El arrepentimiento es una melancolía nostálgica por lo irreversible, esto es, por el pasado que es demasiado pasado», afirma Jankélévitch; pero en el mundo «frente a frente» de la relación moral, no hay pasado que sea «demasiado pasado», ya que una relación entretejida en la responsabilidad es un amor continuo, un presente perpetuo, una búsqueda constante y una posibilidad de perdón. Como sugiere Paul Ricoeur, la experiencia del pecado —de haber pecado— aparece sólo con la ley finita, siempre discordante con la exigencia moral, siempre infinita: «la ley es un "pedagogo" que ayuda al penitente a buscar la respuesta de por qué es un pecador». *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité,* vol. 2, París, Aubier Montaigne, 1960, p. 62.

[2] *A Shestov Anthology,* Bernard Martin (comp.), Athens, Ohio University Press, 1970, pp. 313, 311.

[3] Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments,* Oxford, Blackwell, 1993, p. 85.

[4] En *Modernity and the Holocaust,* Cambridge, Polity Press, 1989, pp. 187-188, intenté darle sentido a la sorprendente e ilógica separación que existía en la conciencia de la mayoría de los alemanes entre las imágenes del «judío como tal» —judío como una categoría, universalmente condenada o tratada con fría indiferencia— y el vecino judío, cuya imagen no se alteró en lo más mínimo por el estereotipo categórico. Sugiero, como conclusión, que el contexto de «proximidad-cum-responsabilidad en el que se forman imágenes personales está rodeado por una gruesa pared moral virtualmente impenetrable para argumentos "meramente abstractos". Podría ser un estereotipo persuasivo o intelectualmente insidioso, aun cuando su zona de aplicación se detiene abruptamente donde comienza el ámbito de comunicación personal. "El otro", como categoría abstracta, sencillamente no se comunica con "el otro" que yo conozco».

[5] Roger-Pol Droit, entrevista con Emmanuel Lévinas, *Le Monde,* 2 de junio de 1992.

[6] Todas las citas que siguen están tomadas de *The Sociology of Georg Simmel,* Kurt H. Wolff (comp. y trad.), Glencoe, Free Press, 1950, pp. 145-153.

[7] Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand,* Theodor I. Jensen, trad., Filadelfia, Fortress Press, 1971, pp. 8-9; *A Shestov Anthology, op. cit.,* p. 70.

[8] Cita tomada de Jeffrey Blustein, *Care and Contract: Taking the Personal Point of View,* Oxford University Press, 1991, p. 218.

[9] Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure,* Londres, Routledge, 1969, pp. 96, 170 [*El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988]. Ciertamente, hacia el final de su estudio, Turner considera —sin elaborarlo— que la posibilidad de una «doble conciencia» pende sobre cualquier sociedad, e hizo referencia implícita a los «dos modelos sociales contrastantes». «En el proceso de la vida social, la conducta, de acuerdo con un modelo, tiende a "alejarse" de la conducta en términos del otro. El deseo último, empero, es actuar en términos de valores de *communitas* aun cuando se desempeñen papeles estructurales» (p. 177). No obstante, Turner asegura que las dos condiciones son dos «estados» de acomodo social aislados, autosuficientes desde un punto de vista analítico, o dos modelos teóricos igualmente separados.

[10] Georges Sorel, *Reflections on Violence,* T. E. Hulme, trad., Nueva York, Collier, 1967, p. 191.

[11] Stanley Cohen, *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification,* Cambridge, Polity Press, 1985, pp. 191-192.

[12] Clive Emsley, *Crime and Society in England, 1750-1900,* Londres, Longman, 1987, pp. 49-50, 202.

[13] Nils Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?,* Londres, Routledge, 1993, p. 138. Los patrones de despersonalización, anonimato y demolición de individualidades penden sobre la cárcel moderna como ideales constantemente buscados, si bien jamás alcanzados. El grado de «avance» de las instalaciones penales se mide, al menos en Estados Unidos, por la cercanía a ese ideal. Christie cita la descripción de la ultramoderna prisión de Pelican Bay, que apareció en *Los Angeles Times* el 1° de mayo de 1990: «totalmente automatizada y diseñada de manera que los internos prácticamente no tengan contacto frente a frente con los guardias ni con los demás internos» (p. 86).

[14] «El camino para *ingresar* en una institución no es claro... El camino para *salir* es aun menos claro... tampoco queda claro qué *es* o dónde *se encuentra* la institución». Cohen, *Visions of Social Control, op. cit.,* p. 57.

[15] «Estado de agente» (término acuñado por Stanley Milgram; véase su obra *Obedience to Authority: An Experimental View,* Londres, Tavistock, 1974, p. 133) se refiere a la situación en que la responsabilidad se desplaza del actor y éste actúa los deseos de alguien más. Definir la situación como un estado de agente es, desde el punto de vista del actor, heterónomo, e incluye la descripción del actor como el agente de la autoridad.

[16] «Acción mediatizada» (término acuñado por John Lachs; véase su obra *Responsibility and the Individual in Modern Society,* Brighton, Harvester, 1981, pp. 12-13, 57-58) se refiere a la presencia de un número indefinido de «intermediarios» entre el actor y los efectos últimos de la acción; nuestra ignorancia de las verdaderas consecuencias de la acción de la que somos parte (y sólo parte) «es en buena parte una medida de la longitud de la cadena de intermediarios entre nosotros y los actos». Como resultado, es sumamente difícil para el actor ordinario «ver cómo nuestras acciones, por medio de sus efectos remotos, contribuyeron a causar sufrimiento».

[17] Elías Canetti, *Crowds and Power,* Carol Stewart, trad., Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 18-19 [*Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1980]. «El hombre se petrifica y oscurece en la distancia que ha creado», afirma Canetti. El hombre se ilumina y vive en el momento (y es, literalmente, un momento) cuando las distancias se funden en el calor de «estar con». En la muchedumbre dionisíaca, entre los juerguistas dionisíacos, «el esclavo surge como un hombre libre; los muros rígidos y hostiles que la necesidad o el despotismo erigieron entre los hombres, se cimbran» (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1982).

[18] Michel Maffesoli, «Jeux de masques: Postmodern tribalism», Charles R. Foulkes, trad., *Design Issues,* vol. 4, núms. 1-2, 1988, p. 146. Maffesoli vincula esta característica con el fenómeno específicamente *posmoderno* del neotribalismo. La cancelación del tiempo histórico es, empero, una característica universal del fenómeno de la multitud; sólo su prominencia puede pensarse como verdaderamente «posmoderna».

[19] Michel Maffesoli, «The ethics of aesthetics», Roy Boyne, trad., *Theory, Culture and Society,* vol. 8, 1991, p. 11.

[20] Véase Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* Joseph Ward Swain, trad., Londres, Allen and Unwin, 1968, pp. 209-220 [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993].

[21] Durkheim, *ibid.,* pp. 427-428.

[22] Véase George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich,* Nueva York, Fertig, 1975, pp. 2, 6, 9, 96. Los nazis eran reconocidos maestros en la construcción de lo sagrado con miras a servir a lo profano, e inventar para este propósito tradiciones hechas conforme a las necesidades del Estado y celebradas bajo estricta supervisión de éste; no obstante, lo que en realidad hicieron fue llevar casi a la perfección lo que indudablemente era la exigencia y la oportunidad de la época. Mosse presenta, entre otros, al fundador del nacionalismo judío, Theodore Herzl, como uno de los líderes modernos que intuyó la nueva forma que tomaría el matrimonio entre el Estado y lo sagrado, bajo los auspicios del Estado-nación: «Cuando soñó con el futuro Estado judío, imaginaba fiestas nacionales con espectáculos gigantes y procesiones llenas de colorido. Iba a encar-

gar que se compusieran himnos populares y consideraba que con una bandera adecuada, "era posible llevar a los hombres a donde se quisiera, incluso a la Tierra Prometida". Herzl se consideraba un escritor dramático y, de hecho, tenía gran interés en el teatro, aunque se sentía igualmente fascinado por el problema de dirigir y liderar multitudes» (p. 97).

[23] Serge Moscovici, *The Invention of Society: Psychological Explanations for Social Phenomena,* W. D. Halls, trad., Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 63-64.

[24] Quentin Skinner, «The Italian city-republics», *Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993,* John Dunn (comp.), Oxford University Press, 1992, p. 68. Skinner considera que como resultado de la transformación política ensalzada por los «teóricos liberales recientes», los gobiernos «empobrecieron la vida de sus ciudadanos» (p. 65).

[25] Michel Maffesoli, «"Affectual" post-modernism and megalopolis», *Threshold,* vol. 4, p. 42.

[26] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules,* París, Alcan, 1907, p. 12 [*Psicología de las masas,* Buenos Aires, Paidós, 1983].

[27] La mayoría de los alemanes entrevistados a raíz de las recientes atrocidades cometidas por motivos racistas que se extendieron como fuego por toda Alemania —por imitación de lo que originalmente fueron episodios locales— afirmaron que de no haber sido por las impresionantes imágenes televisivas no se habrían enterado de que había neonazis en Cottbus, y, ciertamente, no se les habría ocurrido la idea de prender fuego a los campamentos de migrantes.

[28] Arne Johan Vetlesen, «Why Does Proximity Make a Moral Difference?», *Praxis International,* vol. 12, enero de 1993, p. 383. Vetlesen objeta la tesis de que una postura moral comienza con un impulso ajeno a la perspectiva de reciprocidad. Insiste en que la responsabilidad para los demás «*sigue* y es la consumación de vivir con otros», experimentada como una «experiencia-*nosotros*».

6. ESPACIOS SOCIALES: COGNITIVOS, ESTÉTICOS, MORALES

[1] Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World,* Richard M. Zaner y H. Tristram Engelhardt, Jr., trads., Londres, Heinemann, 1974, pp. 4-5 [*Las estructuras del mundo de la vida,* Buenos Aires, Amorrortu, 1977].

[2] Arland Ussher, *Journey through Dread*, Nueva York, Devin-Adair, 1955, p. 80.

[3] Schütz y Luckmann, *op. cit.,* pp. 40-41.

[4] *Ibid.,* p. 80.

[5] Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, Nueva York, 1938, p. 29. La llegada del «individuo sin trabas» propició que, en la época moderna, «el mundo [estu-

viera] gobernado por las ideas de seguridad y salvación», ya que la estabilidad y el equilibrio se volvieron problemáticos (p. 64) [*La cultura de las ciudades,* Buenos Aires, Emecé, 1968].

[6] Edmund Leach, «Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse», *New Directions in the Study of Language*, Eric H. Lenneberg (comp.), University of Chicago Press, 1964, pp. 36-37. En particular, Leach sugería que la «ambigüedad amigo/enemigo», que distingue al vecino de otros artículos de la serie, podría considerarse el equivalente semiótico de la «alternancia amistad/hostilidad», que caracteriza las posturas frente al «juego» (p. 44).

[7] Georg Simmel, *The Philosophy of Money,* Tom Bottomore y David Frisby, trads., Londres, Routledge, 1978, p. 227 [*Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977].

[8] Ervin Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Londres, Allen Lane, 1971, p. 312. Para ser incluido en esa esfera, según Goffman, únicamente se necesitan *indiferencia cortés* y responder con una «cortesía» similar. «Las formas de indiferencia cortés, de personas que se tratan con circunspección, con una actitud educada y vigilante mientras cada cual hace lo suyo de manera individual, pueden conservarse, pero detrás de esas apariencias normales, los individuos pueden estar dispuestos a huir o luchar, en caso necesario.» Mientras se mantenga, la indiferencia cortés sostiene «el carácter superficial del orden público» (pp. 331-332).

[9] Las técnicas de evasión necesarias para vivir en una ciudad («un extraño entre extraños» o, como dijo Benjamin Nelson alguna vez, la «otredad universal») han sido objeto de una descripción etnográfica concienzuda y de un análisis notoriamente convincente por Lyn H. Lofland, en *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space,* Nueva York, Basic Books, 1973. De acuerdo con Lofland, la clave para sobrevivir en una urbe es la «capacidad para tener una relación superficial, pasajera y restringida» (p. 178); para esta tarea, son de gran utilidad las técnicas de desatención, juntamente con otras habilidades específicamente urbanas.

[10] Véase «Über Menschenverachtung», Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie,* Múnich, Suhrkamp, 1974. A la pérdida de rostro, sugiere, inevitablemente le sigue verse mutuamente «a la distancia», algo de lo que el mundo contemporáneo no puede prescindir al margen del precio que deba pagar por la desindividualización.

[11] Georg Simmel, «The metropolis and mental life», *Classic Essays on the Culture of Cities,* Richard Sennett (comp.), Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1969, p. 52.

[12] Milan Kundera, *Immortality*, Peter Kussi, trad., Londres, Faber & Faber, 1991, pp. 338-339. Ningún episodio, resume Kundera, «está condenado *a priori* a permanecer siempre como un episodio; cada uno, no importa cuán trivial, esconde

la posibilidad de convertirse, tarde o temprano, en causa de otros acontecimientos y volverse así una historia o una aventura» [*La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1991].

[13] Richard Sennett, *The Fall of Public Man,* Cambridge University Press, 1974, pp. 12-14.

[14] La instrucción que se le dio a la policía recién creada en Derby en 1835 —lo que también nos muestra la razón principal para instituir una fuerza profesionalizada que protegiera el orden— ofrece un buen ejemplo: «Los vagos o personas que se encuentren estorbando la acera sin causa suficiente y que impidan el libre paso por ésta [...] pueden ser detenidos y llevados ante el magistrado» (citado en Anthony Delves, «Popular recreations and social conflict in Derby, 1800-1850», *Popular Culture and Class Conflict, 1590-1914: Explorations in the History of Labour and Leisure*, Eileen y Stephen Yeo (comps.), Brighton, Harvester, 1981, p. 95.

[15] Norbert Elias y John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems,* Londres, Frank Cass, 1965, pp. 81, 95.

[16] Stephen Mennell, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 122.

[17] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, especialmente el capítulo 38; traducido al inglés por John Russell con el título *A World on the Wane*, Londres, Hutchinson, 1961 [*Tristes trópicos,* Buenos Aires, EUDEBA,1976].

[18] En *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989 [*Modernidad y holocausto, op. cit.*], analizo los resultados de la investigación que llevé a cabo entre «los virtuosos», los individuos que en la Europa ocupada por los nazis rescataron a las víctimas del genocidio, en abierto desafío a las autoridades, así como a las presiones de la opinión de las mayorías. El mensaje más sobresaliente de estos hallazgos es la ausencia de una correlación entre la suposición de responsabilidad moral suprema y los factores «objetivos» u objetificables que se consideran los «determinantes sociales» de la conducta. Esto significa que, conforme a todas las normas desplegadas por las autoridades, la conducta inducida por motivos morales parece ser totalmente impredecible y, por consiguiente, más preocupante e incontrolable.

[19] Véase «Hostel plan tests liberal conscience», *The Guardian*, 2 de diciembre de 1992, p. 7. «Un proyecto para refugiados en Heidelberg ha provocado una respuesta de "no en mi patio trasero"», comentó el autor del informe, David Gow. Por otra parte, recordemos la dificultad que mostraba Schleicher por lograr extender la repulsión que sentía por el «judío abstracto» al «judío de la casa vecina» o, de hecho, la queja de Himmler de que los hombres leales del servicio secreto, dispuestos a exterminar a los judíos como raza, conocían personalmente a algún «buen judío» que merecía ser perdonado (véase Bauman, *Modernity and the Holocaust* [*Modernidad y holocausto, op. cit.*]).

[20] Johan Huizinga, *Homo Ludens: Proeve eener bepaling van het spelement der cultur* (1938); he utilizado la traducción al polaco de Maria Kurecka y Witold Wirpsza, Varsovia, Czytelnik, 1967 [*Homo Ludens,* Madrid, Alianza, 1990].

[21] Jean Baudrillard, *Seduction,* Brian Singer, trad., Londres, Macmillan, 1990, p. 146 [*De la seducción,* Madrid, Cátedra, 1989].

[22] Henning Bech, «Living together in the (post) modern world», ponencia presentada en la sesión sobre «Cambios en la estructura familiar y nuevas maneras de convivencia», en la Conferencia Europea de Sociología, Viena, 26 al 28 de agosto de 1992; citado del texto fotocopiado.

[23] Griselda Pollock, «The view from "elsewhere": a politics of feminist spectatorship. Reading around Manet's *Bar at the Folies-Bergère*», borrador.

[24] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Harry Zohn, trad., Londres, Verso, 1983, p. 69 [«Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo», *Iluminaciones II,* Madrid, Taurus, 1982].

[25] *Ibid.,* pp. 36-37.

[26] Charles Baudelaire, «A una transeúnte», *Las flores del mal*, Buenos Aires, Editorial Losada, p. 147.

[27] Richard Sennett, *The Fall of Public Man,* Cambridge University Press, 1977, pp. 12-15.

[28] Alan Wolfe, *op. cit.,* p. 211.

[29] Wolfe, *op. cit.*, p. 22. La «paradoja de la modernidad», desde la perspectiva de Wolfe, es que «mientras más modernos somos, más posibilidad hay de que nuestros códigos morales dependan de mercados y Estados... Y sin embargo, mientras más débil es la sociedad civil, más difícil es ser moderno, ya que se vuelve más complejo encontrar maneras prácticas de equilibrar las obligaciones en las esferas cercanas y distantes de la sociedad» (p. 246).

[30] Véase Bent Flyvbjerg, «Sustaining non-rationalized practices: body-mind power and situational ethics; an interview with Huber and Stuart Dreyfus», *Praxis International,* vol. 11, núm. 1, 1991, pp. 93-113. Véase también Hubert y Stuart Dreyfus, «What is morality: a phenomenological account of the development of ethical expertise», *Universalism versus Communitarianism,* David Rasmussen (comp.), Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.

[31] Arne Johan Vetlesen, «Why does proximity make a moral difference?», *Praxis International,* vol. 12, enero de 1993, pp. 371-386.

7. MORAL PRIVADA, RIESGOS PÚBLICOS

[1] Max Black, «Nothing new», *Ethics in an Age of Pervasive Technology,* Melvin Kranzberg (comp.), Boulder, Colorado, Westview Press, 1980, pp. 26/27.

[2] Jacques Ellul, «The power of technique and the ethics of non-power», *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Kathleen Woodward (comp.), Londres, Routledge, 1980, pp. 272-273, 280. Como señaló Herbert Schädelbach, «no es cierto que las decisiones políticas se tomen antes de que se ordene a los técnicos preocuparse por los medios... Los fines políticos suelen estar determinados por la información tecnológica relativa a la factibilidad técnica de lograr estos fines» («Is technology ethically neutral?», *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, p. 30). Jacques Ellul se opone abiertamente a la mayoría de las definiciones comúnmente aceptadas de tecnología que concuerdan en que la tecnología está relacionada con «alcanzar las metas»; no es cierto, afirma Ellul, que «una técnica asegure un resultado conocido de antemano»; la «técnica no es nada más que los *medios* y el *conjunto de medios*» (*The Technological Society*, John Wilkinson, trad., Nueva York, Random House, 1964, pp. 14, 19).

Cuatro años después de que cayera el Muro de Berlín, en Estados Unidos, y particularmente en Gran Bretaña, se renovó la presión para continuar las pruebas de armas nucleares, desarrolladas originariamente «con el propósito» de mantener a raya y dominar al enemigo comunista que ya no existía. De acuerdo con *The Guardian* del 18 de mayo de 1993, p. 1, «el *establishment* militar británico tiene tres razones para continuar con las pruebas. Primera, podría ser necesario probar una nueva ojiva para el misil nuclear táctico (Tasm) de la RAF, aunque la posibilidad de que se financie este programa de tres mil millones de libras esterlinas parece cada vez más remota. Segunda, tal vez se quieran introducir nuevas características de seguridad en las armas. Tercera, se desea que los científicos de la fábrica de armas atómicas de Aldermaston mantengan un buen nivel de experiencia». Claramente, ya no es necesario hacer referencia al propósito que supuestamente tendría la gran inversión de recursos públicos y la acumulación de armas cada vez más mortíferas. Las nuevas armas deben ser producidas y probadas (posiblemente para no utilizarse nunca), tan sólo para mantener ocupada a la fábrica de armas atómicas y hacer algo con los nuevos inventos de los geniales expertos. Y esto se acepta como obvio y «natural»: el reportero no considera pertinente cuestionar lo descabellado del razonamiento ni preguntar cuáles son los fines desconocidos de los «verdaderos» medios.

[3] Véase G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin, 1974, pp. 138-141 [*La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984]. Kirk comenta: «No cabe duda de que recobrar el fuego fue parte del mismo concepto, pero con toda probabilidad esta extensión de sus funciones no data más allá del siglo VI a. C., cuando el interés por la evolución de los hombres de un estado bárbaro y salvaje —idea que contradice directamente el plan mítico de una caída de la Época Dorada— cobró importancia por vez primera» (p. 140).

[4] Jacques Ellul, *The Technological Society*, pp. 133, 142-143.

[5] Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution,* Cambridge University Press, 1969, p. 129. Con respecto al efecto de estos «cuellos de botella» —difícilmente considerados por los contemporáneos como tales— en la conciencia pública, Deane nos dice lo siguiente: «Cabe decir que antes de la segunda mitad del siglo XVIII, la gente no tenía razón para *esperar* que hubiera crecimiento... Consideraban que la población, los precios y la productividad podrían variar hacia arriba o hacia abajo, y no había por qué esperar que se orientaran en una u otra dirección» (p. 11).

[6] Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700,* Londres, Methuen, 1976, pp. 229, 166, 274. Fue el aprovechamiento de la energía inanimada —no renovable y, por ende, no confinada en su volumen utilizable por la capacidad «natural» de reproducción y renovación— lo que «logró el milagro»: «Una continuidad básica caracterizó al mundo preindustrial, pese a cambios inmensos, tales como el surgimiento y la caída de Roma, el triunfo y ocaso del Islam, los ciclos de las dinastías chinas... Esta continuidad se interrumpió entre 1780 y 1850» (p. 275). Norbert Wiener, fundador de la cibernética, consideraba la sustitución de la mano de obra como fuente de energía la única «revolución industrial» (la siguiente sería la sustitución del cerebro humano: véase *The Human Use of Human Beings,* Boston, Houghton Mifflin, 1950).

[7] Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, Nueva York, 1961, pp. 450-451[*La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1978]. El lector observará que la descripción bucólica de los efectos benignos de la agricultura no concuerda con el pavoroso potencial de los fertilizantes revolucionarios, el monocultivo y otros «avances científicos» similares. Nada impide que la agricultura se realice de manera similar a la minería, y los sentimientos modernos no permitirían que se detuviera, de cualquier manera.

[8] Ellul, *op. cit.,* pp. 44, 49, 51, 43.

[9] Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective,* University of Chicago Press, 1986, p. 262 [*Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987].

[10] Harry Redner, *In the Beginning was the Deed: Reflections on the Passage of Faust,* University of California Press, 1982, p. 5. «La historia es bien conocida», afirma Redner, «de cómo los europeos nos abocamos a una búsqueda de poder sin paralelo [...]. Todos los recursos naturales y humanos se pusieron a nuestra disposición para transformarlos de acuerdo con nuestra voluntad soberana». No obstante, «mientras más poder desata el Hecho, más difícil se vuelve para los hombres controlarlo y más comienza a controlarlos de manera impersonal», pp. 13, 15.

[11] Ellul, *The Technological Society,* p. 388.

[12] Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 139, 141. Resulta sintomático que Giddens seleccione los «problemas de espalda» para ilustrar su tesis, señalan-

do la capacidad individual (ya definida por los *expertos* como un paciente, cuyo «problema» consiste en dolores de espalda) para elegir entre consejos de *expertos* contradictorios, fisioterapia, masaje, acupuntura, ejercicios terapéuticos, medicinas, dieta, medicina alternativa, etcétera.

[13] Ellul, *op. cit.*, pp. 389, 391. Debido a que ninguna técnica «ataca a la totalidad» de manera independiente, difícilmente surge la situación cuando una persona afectada se siente tentada de objetar el asalto de su soberanía. Las reglas tecnológicas se absorben gradual e imperceptiblemente, como un precipitado de largo plazo de muchas decisiones y actos pequeños, ninguno de los cuales enfrentó alguna vez el problema en su dimensión plena.

[14] Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Mark Ritter, trad., Londres, Sage, 1992, pp. 19, 20 [*La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998]. «El riesgo», afirma Beck, «puede definirse como una *manera sistemática de manejar los riesgos y las inseguridades inducidas e introducidas por la propia modernización*» (p. 21). De acuerdo con lo anterior, incluye en la definición la idea de que lo que convierte a las amenazas en «riesgos» es que son problemas para la tecnología, no solamente problemas *de* tecnología. Conforme al concepto de «sociedad de riesgo», los «riesgos» aparecen en escena ya apropiados y manejados por la ciencia y la tecnología, como su dominio incuestionable.

Recientemente Mary Douglas sugirió que, en el discurso público, «la idea de riesgo se transcribe simplemente como un peligro inaceptable» y «se ha vuelto un giro decorativo para la palabra "peligro"» (véase «Risk and danger», *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Londres, Routledge, 1992). Podríamos señalar, en contra de esta afirmación, que el cambio en vocabulario contiene una carga semiótica. A diferencia de «peligro», «riesgo» pertenece al discurso del «juego de azar», esto es, a una especie de discurso que no sostiene una oposición definitiva entre éxito y fracaso, seguridad y peligro; que reconoce su presencia conjunta en cada situación, montándose así a la barricada que los separa en el discurso de «orden», de lo cual se deriva el término «peligro». «Riesgo» anuncia que los movimientos no son claramente seguros ni peligrosos (o, al menos, que al margen del caso no se conoce de antemano), que difieren sólo en la proporción en que la seguridad y el peligro se mezclan. «Riesgo» también se refiere a lo que hace un tahúr, no lo que se le hace (el tahúr es quien «toma los riesgos»). Por lo tanto, «riesgo», más que el «peligro» que «sencillamente transcribía», resuena con la visión posmoderna del mundo como un juego, y estar en el mundo, como jugar.

[15] Beck, *op. cit.*, pp. 27, 154, 161.

[16] Beck, *op. cit.*, p. 29.

[17] Beck, *op. cit.*, p. 14.

[18] Giddens, *op. cit.*, pp. 111, 114, 120-121.

[19] Scott Lash, «Aesthetische Dimensionen reflexiver Modernisierung», *Soziale Welt*, vol. 3, 1992, pp. 261-277. Si el «riesgo» es una categoría crucial de la

dimensión subjetiva, es más fácil aprehender la receptividad objetiva a la corrección reflexiva, como sugiere Lash, con ayuda de categorías como «diferencia», «complejidad», «contingencia».

[20] Beck, *Risk Society,* pp. 4, 5.

[21] Beck, *op. cit.,* pp. 35, 36, 53.

[22] Un periódico reciente dedicado a la administración de riesgos *(Journal of Contingencies and Crisis Management),* destinado específicamente, como lo anunciaba la publicidad, «a altos directivos, políticos, especialistas en política, consultores de empresas e investigadores académicos», que promete proporcionar instrucciones para lograr una «administración de recuperación y cambio», insiste en sus artículos en «la necesidad de una asesoría disciplinada». Una gruesa capa de nuevas profesiones ha surgido en torno del presente reconocimiento del carácter endémico de los riesgos y la apreciación de una contingencia permanentemente imbricada en los contextos de la acción. La experiencia en riesgos se ha vuelto una rama importante del mundo profesional y se está convirtiendo en un gran negocio.

[23] Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital,* Agnes Schwarzschild, trad., Londres, Routledge, 1951, pp. 366, 387, 416 [*La acumulación del capital,* México, Grijalbo, 1967].

[24] Véase Alf Hornborg, «Machine fetishism, value and the image of unlimited good: towards a thermodynamics of imperialism», *Man,* vol. 1, 1992, y «Codifying complexity: towards an economy of incommensurable values», documento mimeografiado de la ponencia presentada en la segunda reunión de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica en Estocolmo, del 3 al 6 de agosto de 1992. La perspectiva revolucionaria de Hornborg se demuestra con la absoluta imposibilidad de encontrar otros estudios de «interés relacionado» o cualquier documento que muestre afinidad teórica. El propio Hornborg reconoce como sus antecedentes intelectuales un estudio de N. Georgescu-Roegen, muy poco conocido (*The Entropy Law and the Economic Process,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971); y como la única investigación contemporánea remotamente similar, un estudio aún más desconocido publicado por H. T. Odum y J. E. Arding («Energy analysis of shrimp mariculture in Equador», University of Rhode Island, Coastal Resources Centre, 1991).

[25] William Leiss, *Under Technology's Thumb,* Montreal, McGill-Queens University Press, 1990, pp. 94, 81. De acuerdo con Barry Commoner, Leiss sugiere que cerca del 85% de la energía que se consume para construir el nuevo tipo de orden se desperdicia: «Un desperdicio prodigioso de esos recursos parece ser una función necesaria de este giro acelerado, esta impermanencia de necesidades y productos» (p. 94).

[26] Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliation,* Kurt H. Wolff, trad., Nueva York, Free Press, 1964, p. 50. Simmel continúa: «Para el individuo en-

vidioso, resulta irrelevante si se le niega el bien porque alguien más lo tiene o si no va a obtenerlo incluso si el otro individuo lo perdiera o renunciara a él» (pp. 50-51).

[27] Citado en Annick Cojean, «Désarrois américains», *Le Monde,* 30 de octubre de 1992, p. 6.

[28] Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974, pp. 7, 8. Jonas admite que las antiguas prescripciones éticas del «vecino» aún funcionan en una comunidad cerrada, «en la intimidad inmediata» de la «esfera cotidiana de interacción humana», no en el «reino cada vez más amplio de la acción colectiva donde el actor, el acto y el efecto ya no son los mismos, como sucede en la esfera próxima» (pp. 8-9).

[29] Jonas, *op. cit.,* p. 19.

[30] Arne Johan Vetlesen, «Relations with others in Sartre and Lévinas: assessing the implications for an ethics of proximity» (citado de la p. 25 de un texto sin publicar fechado en enero de 1993). Desvincular la responsabilidad de la reciprocidad es, desde el punto de vista de Vetlesen, el acto decisivo que coloca la teoría ética de Lévinas frente a casi cualquier otra teoría. Por elaborada y cuidadosamente argumentada que sea la teoría ética de Rawls, «la llamada a la "justicia" como "equidad" está dirigida al interés particular de cada individuo por su posible lugar y destino en el arreglo político, cuyo valor ético se le sugiere sopesar. En este aspecto, la "reversibilidad de perspectivas" alcanzada en el nivel posconvencional del razonamiento moral en la influyente teoría de Lawrence Kohlberg no proporciona una mejor respuesta. Por inferencia, esto también se aplica al infatigable esfuerzo de Habermas por acomodar la misma idea —responsabilidad universal en la toma de papeles concebida como reciprocidad universal— en su discurso sobre la ética» (p. 22).

[31] Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, 1984, pp. 26, 27, 31. Al lector no le queda la menor duda de que Jonas afirma que el imperativo de tomar una decisión se refiere no al temor de la impotencia de la tecnología, sino de su poder: «el peligro del desastre que responde al ideal baconiano de poder sobre la naturaleza mediante la tecnología científica surge no tanto de las limitaciones de su desempeño como de la magnitud de su éxito» (p. 140). «Mi temor principal se relaciona con el apocalipsis que amenaza desde la naturaleza de una dinámica no intencionada de la civilización técnica como tal, inherente en su estructura» (p. 202).

8. PANORAMA GENERAL: AL FINAL ESTÁ EL PRINCIPIO

[1] Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», *Illuminations: Essays and Reflections,* Harry Zohn, trad., Nueva York, Schocken, 1968, pp. 257-258 [«Tesis de filosofía de la historia», *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1990].

[2] Jean-François Lyotard, *La Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance, 1982-1985*, París, Galilée, pp. 36, 45 [*La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[3] Hélé Béji, «Le patrimoine de la cruauté», *Le Débat,* vol. 73, 1993, pp. 164-165. (Béji cita el estudio sobre imperialismo de Hannah Arendt.) «Hay una cosa», afirma Béji, «que la justicia comparte con la injusticia: para poder ejercerlas, ambas necesitan toda la fuerza de la autoridad» (p. 167). La noción misma del «crimen contra la humanidad» nunca habría sentado raíces en la conciencia moderna si no hubiera estado acompañada de una demostración de fuerza convincente.

[4] E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, Richard Howard, trad., Londres, Quartet Books, 1990, pp. 5, 172, 174.

[5] Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, R. F. Jones y G. H. Turnbull, trads., Westport, Conn., Greenwood Press, p. 17.

[6] Eric Hobsbawm, «Whose fault-line is it anyway?», *New Statesman and Society,* 24 de abril de 1992, pp. 24-25.

[7] Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983, p. 38.

[8] Ernest Gellner, «Ethnicity, culture, class and power», *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Peter F. Singer (comp.), Santa Barbara, ABC Clio, 1980, p. 260.

[9] Véase *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger, comps., Cambridge University Press, 1983, p. 4.

[10] Véase Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, París, Gallimard, 1993.

[11] Cornelius Castoriadis, «Reflections on racism», David Ames Curtis, trad., *Thesis Eleven,* vol. 32, 1992, pp. 6, 9.

[12] Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporaine: Péguy, lecteur du monde moderne,* París, Gallimard, 1991. Finkielkraut continúa: «De hoy en adelante *pos*moderno, el hombre contemporáneo proclama la igualdad de lo antiguo y lo nuevo, de lo mayor y lo menor, de gustos y de culturas. En lugar de concebir el presente como un campo de batalla, lo abre sin prejuicios y sin exclusivismos a todas las combinaciones».

[13] Castoriadis, *op. cit.,* p. 10.

[14] Patrick Jarreau, «Le Politique mis à nu», *Le Monde,* 12 de febrero de 1993, p. 27.

[15] Norbert Elias, «The fishermen in the maelstrom», *Involvement and Detachment,* Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 46.

[16] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* Nueva York, Viking Press, 1964, pp. 294-295 [*Eichman en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1999]. En *Modernity and the Holocaust,* Cambridge, Polity Press, 1989, pp. 177-178 [*Modernidad y holocausto, op. cit.*], sugiero que la afirmación de

Arendt articula la cuestión de la responsabilidad moral para *resistir* la socialización, así como cualquier otra pretensión a la adjudicación extraindividual de lo ético, propiamente dicho. Lo que el Holocausto —esa manifestación extrema del espíritu y la práctica modernos— sacó a la luz es la verdad nublada y diluida en circunstancias «normales»: que la moralidad puede, y a menudo debe, expresarse «como *insubordinación* a principios socialmente avalados, y en una acción que desafía abiertamente la solidaridad y el consenso sociales».

ÍNDICE ANALÍTICO

acción mediatizada, 137
actitud natural, 162-164
adiaforización, 17, 136, 206, 208
Adorno, Theodore, 21
ágape, 101
Alberoni, Francesco, 104, 303
Alberti, Leon Battista, 8
ambivalencia moral, XII-XIII, XVIII-XXVI, 6, 22-24, 78-79, 98-103, 106-108, 116, 117, 123, 179-185, 207-211, 273, 276-277, 286
amor, 91-92, 96-117, 207
fijación, 103, 104, 105-110, 114-115
flotación, 103, 110-115
amor confluyente, 111-113
amor propio, 13-15
antiestructura, 125-126, 142-152, 157
antropofágica contra antropoémica, estrategia, 183-186
apatía, 151-154
aporia, ética, XVI, XIX, 90-93, 95, 99-101, 106, 113-116, 183, 210
Arendt, Hannah, 137, 292, 317
autonomía moral, XVI, XVIII, XXI-XXVI, 15-18, 31, 36, 43, 64-66, 134-135, 144-146
autopreservación, 50-51

Baier, Kurt, 300
Barthes, Roland, 303
Bartoszewski, Wladyslaw, 81
Bateson, Gregory, 201
Baudelaire, Charles, 192, 199, 200
Baudrillard, Jean, 195, 311
Bech, Henning, 196, 202, 311
Beck, Ulrich, 228, 232, 233, 295, 304, 314, 315
Beck-Gernsheim, Elisabeth, 304
Béji, Hélé, 262, 317
Bell, Daniel, 1, 295
Benjamin, Walter, 192, 197, 199, 311, 316
Bentham, Jeremy, 61, 62
Bergson, Henri, 96
Black, Max, 213, 311
Blanchot, Maurice, 56, 89, 299, 302
Blum, Lawrence A., 300
Blustein, Jeffrey, 100, 303, 306
Buber, Martin, 42, 172

Canetti, Elías, 143, 307
Canto-Sperber, Monique, 300
caricia, 96-97, 107-108, 113
cariño, 95, 100-102, 108-110, 117, 207
Carroll, John, 8, 297
Carroll, Lewis, 241
Castoriadis, Cornelius, 39, 275, 278, 298, 317
Christie, Nils, 131, 306

Cioran, E. M., 264, 317
Cipolla, Carlo M., 217, 312
ciudadanía, 30, 284-285
código ético, XX, XXII-XXIV, 7, 15, 19-23, 32, 133
coerción, XV, 55, 69, 95, 139
Cohen, Richard A., 71
Cohen, Stanley, 129, 132, 306
Cojean, Annick, 316
Commoner, Barry, 315
Comte, Auguste, 215
comunidad, 35-40, 168, 272-273, 283-284
comunitarismo, 30-31, 35
conciencia, 47-48, 66, 84-85, 152, 251-252, 291-292
confianza, 125, 140, 168, 203, 259
consumismo, 197-198, 209, 233-235
Cooper, Neil, 297
criminalización de la diferencia, 131-132

D'Alembert, Jean Le Rond, 12
Davies, Stevie, 8, 296, 297
Deane, Phyllis, 218, 313
deber, 48, 54, 104-105, 208
Delves, Anthony, 310
Derrida, Jacques, 107, 301, 304
desencuentro, 173-179, 185, 190, 281
deshumanización, 138, 188
Diderot, Denis, 10, 52
Diógenes, 289
Domenech, Jacques, 10, 297
dominación, 97-99, 107-108, 117, 207
Douglas, Mary, 314
Downie, R. S., 104, 300, 303
Dreyfus, Hubert, 211, 311
Dumont, Louis, 221, 302, 313
Durkheim, Émile, 16, 51, 56, 146, 147, 148, 149, 152, 157, 307
el Tercero, 119-123, 144
elección moral, XI-XII, 5, 15-16, 20, 38

Elias, Norbert, 180, 181, 288, 310, 317
Ellul, Jacques, 214-219, 223, 225, 312, 313, 314
Elshtain, Jean Bethke, 302
emociones, 65-67, 85, 108-109, 142, 159, 160
empatía, 158-160
Emsley, Clive, 131, 306
entropía, 244, 245
episodio, 175-176, 205
Erasmo de Rotterdam, 8
espacio
  social, 84, 88-89, 272
  estético, 142, 161-162, 189-192, 196-197, 203-206, 265-267, 272, 278-281
  cognitivo, 161-162, 185, 189-192, 205, 206, 265
  moral, 161-162, 186-188, 205-206, 265-267
  Esquilo, 216
  establecidos contra marginados, 180-181
  Estado agente, 136-138, 220
  Estado benefactor, importancia moral, 284
  Estado-nación, 33, 39-40, 85, 151-156, 267-268
  estar con, 42-43, 69-72, 117, 143, 163, 187, 212
  ética protestante, XII-XIII
  ética y ley, XX-XXIII, 14-19, 62-63, 69, 81-82, 84

exclusión, 274
exergía, 244-247
expertos y experiencia, 140, 203, 224, 231-232, 238, 289
extraños, 165-189, 195, 202-203, 273-275

Fabian, Johannes, 29, 297
Fichte, Johann Gottlieb, 268, 317
Ficino, Marsilio, 8
Finkielkraut, Alain, 34, 298, 317
flâneur, 192, 195-205
flotación de la responsabilidad, 139-140
Foucault, Michel, 109, 130
Fourastié, Jean, 57, 299
fragmentación, 224-228, 268-269
Freedman, Maurice, 298
Freud, Sigmund, 16
Frisch, Max, 99, 303
Fromm, Erich, 90, 296
fundamentos (de la moralidad), XI-XII, XVII-XXIII, 10-13, 20, 59, 71-82, 252, 290-291

Galbraith, Kenneth A., 154
Garfinkel, Harold, 24
Gellner, Ernest, 270, 317
Giddens, Anthony, 110, 111, 112, 128, 224, 230, 231, 295, 304, 313, 314
globalización, 269
Goffman, Erving, 309
gran cisma, 9
grupo moral, 41, 45-46, 57, 73, 94, 117-119, 139-145, 159, 160, 256

Habermas, Jürgen, 316
Hampshire, Stuart, 108, 304
Hart, H. L. A., 298
Heidegger, Martin, 42, 43, 69, 96, 164, 298
Heller, Agnes, 120, 305
Helvecio, 11
heroísmo, 44
Herzl, Theodore, 307, 308
Hesíodo, 215
heurística del temor, 255
Hobsbawm, Eric, 270, 317
Holbach, Paul-Henri Dietrich, 11
homo ludens, 192, 226
Hornborg, Alf, 243, 245, 315
Huizinga, Johan, 192, 195, 311
Husserl, Edmund, 76, 162

identidad, 257-258
impulso moral, XIX-XXIII, 24, 34, 45-46, 59-61, 85, 92-94, 117-119, 129-140, 141-145, 208
incondicionalidad de la orden, 73, 89-94, 118-119
inconsecuencialidad, 191, 196
indiferencia cortés, 173, 178, 185, 190
indiferencia, IX, 143-144, 207
individualidad, X-XIII, 4, 19, 31, 84, 220, 224, 283, 284
intereses, 85, 95
intimidad, 24, 84, 11-113, 165, 187
iterabilidad, 107

Jankélévitch, Vladimir, 24, 117, 305
Jarreau, Patrick, 287, 317
Jonas, Hans, 2, 250, 251, 255, 256, 288, 295, 316
juego, 193-199, 204

Kafka, Franz, 46, 116, 298
Kant, Immanuel, 24, 42, 44, 65, 104, 272

Kierkegaard, Søren, 32, 98, 298, 303
Kiernan, V. G., 29, 297
Kirk, G. S., 312
Kundera, Milan, 175, 309

Lachs, John, 307
La Mettrie, Julien Offray de, 10
Laruelle, François, 86, 302
Lash, Scott, 231, 232, 314
Leach, Edmund, 169, 309
LeBon, Gustave, 157, 308
Leiss, William, 244, 315
Lévinas, Emmanuel, 41, 42, 43, 59, 67, 86, 87, 88, 96, 115, 135, 253, 291, 298, 299, 301, 302, 303, 305, 316
Lévi-Strauss, Claude, 52, 183
libertad, XI-XIV, 7-8, 16-19, 67-72, 87, 100, 105, 116, 129-133, 192, 193, 234-247, 280, 281, 292, 310
Lipovetsky, Giles, IX
Locke, J., 84
Lofland, Lyn H., 309
Løgstrup, Knud E., 79, 80, 81, 123, 302, 306
Luckmann, Thomas, 308
Lukács, György, 100, 105, 303, 304
Luxemburgo, Rosa, 240, 241, 242, 315
Lyotard, Jean-François, 106, 259, 304, 317

MacIntyre, Alasdair, 30, 44, 297, 298
Maffesoli, Michel, 157, 273, 307, 308
Mauss, Marcel, 52
mayoría contenta, 154-155
Mennell, Stephen, 181, 310
Milgram, Stanley, 306
Milton, John, 9
Mirandola, Giovanni Pico della, 7-8
modernidad, IX-XIX, 7, 19-21, 25, 33, 34, 60, 83-86, 128, 130, 148, 149, 178-185, 207-208, 217-219, 243-250, 255-256, 257-262, 277
Montaigne, Michel Eyquem de, 28
Moore, G. E., 296
moralidad
  indeterminada, 25, 47-50, 56, 212, 253
  no racionalizable, 25, 50, 56, 212, 252
  no redimible discursivamente, 211-212
  no utilitaria, 25, 112-113, 252
  Moscovici, Serge, 151, 308
  Mosse, George L., 149, 307
  movimientos sociales, 227
  Muchembled, Robert, 9, 297
  multitud, 142-144, 156-159, 173
  Mumford, Lewis, 168, 218, 308, 313
  Mursell, Gordon, 304
  Musil, Robert, 27

nacionalismo, 149-151
naturaleza humana, XIII-XIV, 11-13, 30, 92
Nelson, Benjamin, 309
neotribalismo, 142, 156-157, 273-275
Niebuhr, Reinhold, 85
Nietzsche, Friedrich, 102, 307
nómadas, 279-280
normas éticas, XIV-XXII, 1-6, 28, 33, 40, 45, 48, 62, 65-66, 92, 125, 167, 172, 208
normatividad, XII, 169

«nosotros» ético, 40-43
Nygren, Anders, 303

Oakeshot, Michael, 31
ontología contra ética, 69-73, 74-75, 91
Ouaknin, Marc-Alain, 86, 96, 302
Ovidio, 7

pasiones, 9, 22-23, 122
peregrinos, 279-280
Plessner, Helmuth, 173, 309
pluralismo moral, XXIV-XXV, 7, 37
Poe, Edgar Allan, 288, 289
política y moralidad, 283, 288
Pollock, Griselda, 197, 311
posdeóntica, IX
posmodernidad, IX-X, XIX, XXIV, 2, 21-23, 34, 85-86, 113, 152, 158, 212, 228-231, 257, 276
Price, A. W., 304
principio de incertidumbre, 255
principios éticos, 62-64, 107-108
Pritchard, Michael S., 24, 297
progreso, 29, 33, 216, 228-229, 247, 254-256, 257-258, 260-264
proteofilia, 183-186
proximidad moral, 84-85, 88-95, 121-122, 137, 142, 163, 168, 187, 191, 251, 254, 282

racionalidad y moralidad, 14, 22-25, 56-57, 85-86, 135, 287
radicalidad de la exigencia, 80-82
Rawls, John, 63, 300, 316
razón y ética, 14, 18-19, 64, 121-122
Redner, Harry, 223, 313
reflexividad, 223-225, 230-232
relación pura, 110-114
relativismo moral, XXII, XXIV, 33-34
Renaut, Alain, 86, 302
resentimiento, 102
responsabilidad, VII-XIX, 5, 23-25, 44-48, 74-80, 87-95, 103-106, 123, 135-138, 145, 162, 187, 205-207, 251, 256, 282, 292-293
inamovible, 77-78, 119, 121, 282
no contractual, 54
no intencional, 89
no recíproca, 41-52, 88, 259
no simétrica, 41-42, 87, 121
responsabilidad funcional y procesal, 24-25, 67
respuesta tecnológica, 213-215, 217
Ricoeur, Paul, 68, 305
riesgo, VII, 2, 182, 228-240
Rostro, 41, 42, 71-77, 80-87, 117, 122, 138, 142, 143, 206
Rousseau, Jean-Jacques, 16, 100
Russell, Bertrand, 95, 278
rutina y moralidad, 79, 103-104, 107-109

San Agustín, XI, 15
Sandel, Michael J., 300
santidad, 46
Sartre, Jean-Paul, 77, 96
Schädelbach, Herbert, 298, 312
Scheler, Max, 101, 102, 303
Schütz, Alfred, 162, 163, 165, 166, 308
Scotson, John, 180, 181, 310
secularización, XII-XIII
seducción contra represión, 154
Sennett, Richard, 176, 200, 310, 311
ser para, XXIII-XXIV, 43, 56-57, 72, 74-78, 82, 87, 93, 109, 117-118, 142, 187, 211, 212, 252, 285, 289

ser sin ataduras, 30
Shestov, Leon, 118, 123
Simmel, Georg, 84, 121, 122, 170, 174, 178, 249, 272, 302, 309, 315
Simon, Claude, 298
Singer, Marcus, 297
Singer, Peter, 299
Skinner, Quentin, 155, 308
sociabilidad, 57, 129, 140-147, 152, 153, 155-160, 208, 276
socialización, 129-130, 134, 140-141, 145, 155-156, 159-160, 208, 290-291
societas contra communitas, 125-126
Sorel, Georges, 128, 306
Spencer, Herbert, 16
Sprigge, T. L. S., 62, 300
Strauss, Leo, 59
Strawson, P. F., 25, 297

Talfer, Elisabeth, 104, 300, 303
tecnología, problemas morales, 213-215, 222-228, 235-239, 250-252, 256
teleciudad, 204-206
tipificación, 166-167
tolerancia, 207
Tönnies, Ferdinand, 25, 125, 272
Toulmin, Stephen, 124
tradición, XII, 7, 83, 217, 260, 273
trascendencia, 72-73, 103, 259
Tuan, Yi-Fu, 101, 303
turista, 279-283
Turner, Victor W., 124, 125, 126, 127, 306

universal, ética, X, XVI-XXV, 18, 29-33, 47-48, 56-57, 278
universo de obligaciones, 188
Ussher, Arland, 308
utilitarismo, 108

vagabundo, 279-282
Valéry, Paul, 268
Veblen, Thorstein, 198
Veca, Salvatore, 104, 303
vecino, 87, 168-171, 178, 183, 251
Vetlesen, Arne Johan, 160, 212, 253, 308, 311, 316
víctimas, 262-263
Voltaire [François Marie Alouet], 14

Waddington, C. H., 66, 301
Walzer, Michael, 31, 268, 317
Warnock, Mary, 296
Weber, Max, XII, 220
Wiener, Norbert, 313
Wittgenstein, Ludwig, 163, 185, 195
Wolfe, Alan, 20, 207, 209, 210, 297, 300, 311
Wynne, Brian, 232
Wyschogrod, Edith, 97, 303

yo moral, XXI-XXV, 60, 76-77, 81, 92-95, 121, 138, 162, 168, 187, 191-192, 250, 255, 282
yo situado, 29-40
Yonnet, Paul, 275, 317